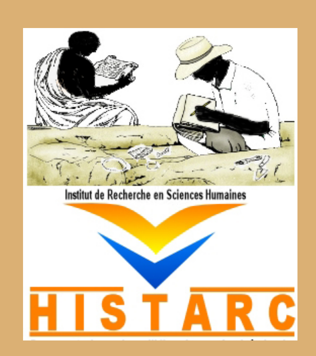


REVUE GABONAISE D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

ISSN 2303-9132

HISTARC

Institut de Recherche en Sciences Humaines
ODHAIP - LARIHPSA - LABARC - LARECDYR - GREG
CENAREST

Publication annuelle



Mars 2019
Numéro 4

REVUE GABONAISE D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE

NUMÉRO 4

Publication annuelle ISSN: 2303-9132

Réalisation du logo de la revue :
Martial Matoumba

Conception de la couverture et montage du livre :
Martial Matoumba,
Archéologue.
Chercheur à l'IRSH.
BP 846
Libreville, Gabon.

Nouvelle impression

ISSN 2303-9132

ISBN 978-2-9602667-2-6
EAN 9782960266726

Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie

Contact

HISTARC
histarc.irsh@gmail.com
Campus de l'université Omar Bongo
Bâtiment de l'IRSH

Publication annuelle | ISSN: 2303-9132

Sommaire

Éditorial

Ce quatrième numéro de la Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie, HISTARC, intègre deux nouveaux éléments. Le premier consiste en la prééminence accordée aux contributions extérieures, le second porte sur l'insertion des fiches techniques.
Comparativement aux éditions précédentes qui avaient privilégié une production locale en complément des contributions extérieures, le présent numéro s'inscrit résolument dans une approche africaniste intégrant les articles des chercheurs et des enseignants-chercheurs rattachés à diverses institutions de recherche implantées dans l'espace CAMES (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur). C'est la résultante d'une coopération tous azimuts avec plusieurs revues, universités et centres de recherche sur le continent. Le but est bien évidemment de susciter des partenariats fructueux pouvant pérenniser et crédibiliser les supports de publication d'une part, et développer des synergies entre historiens et archéologues du continent.

En complément du volet spécifiquement consacré aux articles scientifiques examinant différents pans de l'histoire et de l'archéologie, ce numéro réserve une rubrique aux fiches techniques. Celles-ci permettent, entre autres, aux universitaires de rendre compte de leurs analyses sur des thématiques intéressant l'actualité ; de leurs participations aux conférences, colloques, séminaires, cours et autres forums. L'objectif est de donner plus de visibilité aux déploiements des chercheurs à l'intérieur et en dehors des instituts, des centres et des laboratoires.

Pr Alexis Mengue M'OYE
Directeur de Publication

Poterie archéologique de Panga (Sud-ouest du Gabon)

Martial MATOUMBA,
Chargé de Recherche (CAMES)
LABARC-IRSH-CENAREST, Libreville (Gabon)
martialmatoumba@gmail.com

Résumé

Cet article met en exergue la poterie de Panga issue des prospections archéologiques que nous avons menées sur le tronçon routier Loubomo-Moungagara dans le sud-ouest du Gabon en 2016. Ces prospections ont mis au jour deux nouveaux sites archéologiques comportant uniquement des tessons de céramiques : BGP 1 et Panga 3. BGP 1 se singularise par la présence d'une céramique contenant des récipients à contour simple ellipsoïdale, sans bord et ouverture rétrécie ; des récipients à contour complexe, galbé, bord éversé et ouverture évasée ; des récipients à contour complexe, galbé, bord redressé et ouverture rétrécie et des récipients à contour complexe, galbé, sans bord et ouverture évasée. Panga 3 se particularise par l'existence d'une céramique non décorée comprenant des récipients à contour complexe à bord éversé et ouverture évasée ou à bord redressé et ouverture rétrécie ; des récipients à contour simple ellipsoïdale à bord éversé ou sans bord et à ouverture évasée ; des récipients à contour simple cylindrique, à bord éversé et ouverture évasée ; des récipients à contour complexe hyperboloïde, sans bord et ouverture évasée.

Mots-clés : Protohistoire – Panga – Sud-ouest du Gabon – Prospections archéologiques – Céramique – Approche typotechnologique.

Archaeological pottery of Panga (South-West of Gabon)

Abstract

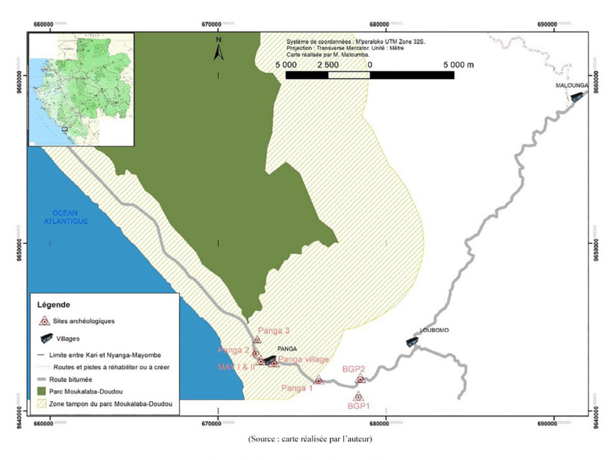
This article highlights the Panga pottery resulting from archaeological surveys that we conducted on the Loubomo-Moungagara road section in southwestern Gabon in 2016. These surveys uncovered two new archaeological sites containing only shards of stone. Ceramics: BGP 1 and Panga 3. BGP 1 is distinguished by the presence of ceramic containers with an ellipsoidal single contour, without edge and narrowed opening; containers with complex contours, curved, everted edge and flared opening; containers with complex contours, curved, straight edge and narrowed opening and containers with complex contours, curved, without edge and flared opening. Panga 3 is particularized by the existence of an undecorated ceramic comprising containers with complex contours with everted edge and flared opening or rectified edge and narrowed opening; containers with an ellipsoidal single contour with an eversed or flangeless edge and a flared opening; containers with a simple cylindrical contour, with an everted edge and a flared opening; containers with complex hyperboloidal contour, without edge and flared opening.

Keywords: Protohistory – Panga – Southwest Gabon – Archaeological prospecting – Ceramics – Typotechnological approach.

Introduction

Panga est une petite bourgade du sud-ouest du Gabon, localisé à la frontière entre les départements de la Basse Banio (province de la Nyanga) et de Ndougou (Ogooué-Maritime). Les découvertes de sites archéologiques à céramiques dans la région de Panga, particulièrement sur le tronçon Loubomo-Moungagara (carte 1), sont plutôt rares. Jusqu'ici, trois sites archéologiques (May 1 ; May 2 ; et un troisième non nommé par les auteurs) étaient connus dans la littérature spécialisée. Ces sites associent des pièces lithiques en dolérite (protohouespolies sur une extrémité, pièces losangiques et éclats pour les deux premiers ; pics pour le dernier) et des poteries. D'après B. Peyrot et R. Oslisly (1982, p. 9), auteurs des découvertes, ces sites remonteraient au Tshitolien pour les premiers alors que le dernier n'a pas été situé sur le plan chronologique. Tous les vestiges issus de ces trois sites, égarés dans les collections du Centre International de Civilisations Bantu (CICIBA), n'ont pas fait l'objet d'une étude détaillée. Les céramiques recueillies par B. Peyrot et R. Oslisly, non analysées et introuvables, n'ont pas donc permis de révéler les caractéristiques typologiques et encore moins la distribution spatiale des céramiques dans la région de Panga. Aucun répertoire de formes, de décors et de contextes n'est connu dans cette région. Les connaissances sur la production et la diffusion des céramiques dans la région de Panga étant extrêmement rares, il est difficile de les mettre en parallèle avec celles qui ont été étudiées ailleurs au Gabon, particulièrement sur le littoral (B. Clist, 2005). Notre participation à une étude d'impact environnemental (M. Matoumba, 2016), commandée par la société Maurel & Prom (opérateur pétrolier spécialisé dans l'exploration et la production d'hydrocarbures), nous a offert l'occasion de mener des prospections archéologiques pédestres dans la région de Panga et surtout d'entamer une réflexion sur l'existence d'un répertoire typologique de la céramique de ce territoire. Cette réflexion met à contribution le matériel archéologique inédit provenant des sites archéologiques (BGP 1 et Panga 3) mis au jour au cours de ces prospections. Dans

cet article, notre objectif consiste à mettre en évidence un répertoire typologique des céramiques de Panga qui les singularise au travers de l'émergence des types de récipients, de décors, de traitements de surface, de dégraissants, de colorations de pâtes, des techniques de montage et des modes de cuisson observés.



(Source : carte réalisée par l'auteur)

Carte 1. Sites archéologiques de Panga

1. Méthodologie

Les témoins céramiques provenant des sites de BGP 1 et Panga 3 sont constitués exclusivement de tessons. La méthodologie utilisée dans ce travail consiste alors en une analyse typologique des éléments diagnostiques (lèvres, bords, décors, galbe, etc.). Celle-ci s'appuie sur des vocabulaires, des procédures cohérentes de description et de classification pour la céramique préhistorique que nous devons aux travaux des auteurs suivants : A. O. Shepard (1968), J.-L. Roudil (1972), O. S. Rye (1981), H. Balfet et *al (*1983), P. M. Rice (1987), The Prehistoric Ceramics Research Group, 1997, Ph. Husi (2001), J. Cauliez et *al.* (2002), A. Gallin (2002), M. Raimbault et D. Commelin (2002), A. Gallin et R. Vernet (2004), B. Clist (2005), J. Cauliez (2011), C. Orton et M. Hughes (2013). La lèvre est retenue ici comme le point de rencontre entre la face externe et interne du récipient

localisé à l'extrémité supérieure de la panse ou sur la partie terminale du bord (J. Cauliez et *al.,* 2002 et X. Gutherz, 1975). Le bord désigne la partie supérieure du col ou de la panse en l'absence de col, se terminant par une lèvre (X. Gutherz, 1975) et il existe lorsqu'il y a un changement d'inflexion marqué en partie supérieure du récipient. Dans ce texte, nous reprenons à notre compte les définitions des termes sillon, incision et cannelure proposées par J.-L. Roudil (1972). Le sillon est entendu comme une dépression linéaire à fond moins étroit, contrairement à l'incision qui se caractérise par une section en V très aiguë ; et le terme cannelure est réservé à une gorge à profil en arc de cercle (en U). Les autres types de dépressions qui se situent entre l'incision et la cannelure sont rangés parmi les sillons.

L'analyse des tessons céramiques repose sur plusieurs étapes : isolation des tessons diagnostiques, remontages des différents tessons, réalisation d'un tableau de « combinaisons attestées » et analyse technologique.

Pour chaque assemblage, les tessons diagnostiques (lèvre, col, bord, carène, galbe, fond, pied, éléments de préhension, décoratifs et plastiques) sont isolés des tessons informes. L'interprétation morphologique, décorative et l'attribution chronoculturelle sont tributaires, pour une large part, de l'analyse des tessons diagnostiques (J. Cauliez et *al.,* 2002).

Des remontages entre différents tessons sont effectués au sein de chaque assemblage dans l'intention d'évaluer le nombre minimum (NMI) des récipients déduit à partir du nombre total des lèvres (C. Orton et M. Hughes, 2013 ; J. Cauliez, 2011).

L'établissement d'un tableau de « combinaisons attestées » (J. Cauliez, 2001) souscrit à ressortir la composition des assemblages céramiques par types de tessons diagnostiques. La pertinence de ce tableau transparaît dans le fait qu'il croise des données qualitatives (présence/absence) et des données quantifiées (J. Cauliez, 2001) qui mettent en exergue des indices susceptibles de faciliter la reconstitution des poteries, des décors et des types de tessons qui les portent préférentiellement, des types de récipients, etc. La détermination de l'indicateur du NMI, par rapport au nombre total d'éléments

diagnostiques (iNMI = NMI/total des éléments diagnostiques x 100), rend compte de la fragmentation et de la nature des pièces préférentiellement conservées (C. Orton et M. Hughes, 2013 ; J. Cauliez 2001). Les formats déterminés peuvent être précisés pour les récipients en fonction des types morphologiques en vue de caractériser la production et mettre en évidence des récurrences.
L'analyse technologique, une étape importante de description et de classification, s'effectue au travers de l'étude des dégraissants, des traitements de surface, des colorations des pâtes (The Prehistoric Ceramics Research Group, 1997; O. S. Rye 1981; J. Cauliez, 2011; C. Orton et M. Hughes, 2013). Cette analyse technologique concerne non seulement les tessons diagnostiques, mais aussi les tessons informes. Les dimensions et fréquences des dégraissants dans les pâtes sont déterminées d'après les systèmes d'enregistrement des poteries de sites archéologiques suggéré par C. Orton et M. Hughes (2013, p.275-285).

2. Sites archéologiques et analyse typotechnologique des céramiques

Les prospections archéologiques que nous avons menées dans la région de Panga (M. Matoumba, 2016) se sont limitées au tronçon Loubomo-Moungagara pendant que des travaux de construction de la route étaient en cours (carte 1). Essentiellement pédestres et conduites dans un temps extrêmement court (deux jours), ces prospections archéologiques nous ont permis de mettre au jour deux nouveaux sites contenant de nombreux tessons céramiques : BGP 1 et Panga 3.

2.1. Site de BGP 1

Le site BGP 1 (fig.1) se trouve à quelques centaines de mètres du bord gauche de la route Loubomo-Panga, à l'emplacement de l'ancien Camp base vie de BGP (carte 1). De latitude S 3 ° 14' 49,51 " et de longitude E 10 ° 36 '14,82 ", ce site est circonscrit sur le sommet d'une colline de 87 m au-dessus du niveau de la mer.



(Source : Photos de l'auteur)

Fig 1. Site de BGP 1

Les témoins archéologiques (fig.1), essentiellement des tessons de poterie qui essaimaient une large surface, ont été mis au jour par le nivellement de la couche d'humus. Celui-ci a dévoilé également le sommet d'une épaisse couche sablo-argileuse jaunâtre autochtone (plus de 2 m) qui contenait d'autres tessons de poterie bien insérés en son sein. La présence de tessons céramiques éparpillés hors de leur contexte d'abandon et d'autres tessons enfouis dans le manteau sablo-argileux indique que ce site est perturbé en surface, mais qu'il a conservé de nombreux vestiges en place. Le niveau d'enfouissement assez profond de certains tessons suggère que cette poterie remonte à la période protohistorique au plus tard.

2.2. Analyse typotechnologique de la céramique de BGP 1

La collection céramique récoltée sur le site BGP 1 est constituée de soixante-quatre tessons, dont quarante-neuf informes et quinze diagnostiques. Ces derniers comprennent un tesson de fond arrondi non décoré ; cinq tessons sans bord dont un à lèvre[1] arrondie, un à

1. La lèvre désigne ici le point de rencontre entre la face externe et interne du récipient localisé à l'extrémité supérieure de la panse ou sur la partie terminale du bord (Cauliez et *al.* 2002 et Gutherz 1975). Quant au bord, il est entendu comme la partie supérieure du col ou de la panse en l'absence de col, se terminant par une lèvre (Gutherz 1975). Le bord existe lorsqu'il y a un changement d'inflexion marqué en partie supérieure du récipient.

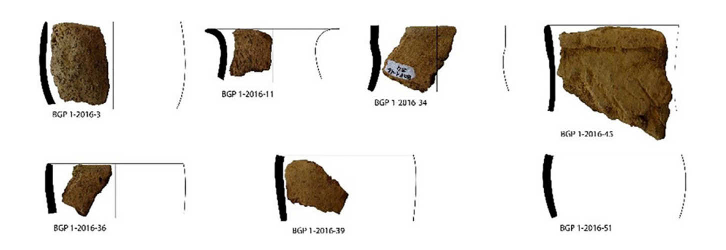
lèvre épaissie externe et trois à lèvre plate ; un tesson à bord éversé et lèvre arrondie ; un tesson à bord redressé et lèvre plate ; sept tessons de panse décorée (Tabl. 1).

Nature	Nombre
Tesson à lèvre arrondie et panse	1
Tesson à lèvre arrondie, bord éversé et panse	1
Tesson à lèvre épaissie externe et panse	1
Tessons à lèvre plate et panse	3
Tesson à lèvre plate, bord redressé et panse	1
Tesson de fond arrondi	1
Tessons de panse décorée	7
Tessons informes	49
Total	64

Tabl. 1. Nature des tessons de BGP 1[2]

Sept tessons ont révélé des profils partiels (fig. 2) de :

- quatre récipients à contour simple ellipsoïdale, sans bord et ouverture rétrécie (BGP 1-2016 — 3/36/39/51) ;
- un récipient à contour complexe, galbé, bord éversé et ouverture évasée (BGP 1-2016-11) ;
- un récipient à contour complexe, galbé, bord redressé et ouverture rétrécie (BGP 1-2016-34) ;
- un récipient à contour complexe, galbé, sans bord et ouverture évasée (BGP 1-2016-45).



(Source : photos et dessins de l'auteur)

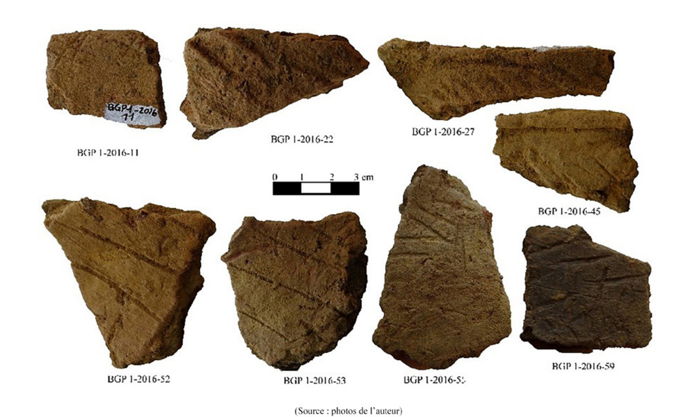
Fig 2. Contours et formes céramiques de BGP 1

2. Sauf mention spéciale, tous les tableaux sont de l'auteur.

Le nombre total des lèvres autorise la reconnaissance d'un nombre minimum (NMI) non pondéré de sept récipients et un indicateur du NMI par rapport au nombre total d'éléments diagnostiques (iNMI) de 46,66 %.

Les lèvres récoltées à BGP 1, de morphologie arrondie, épaissie externe ou plate ne sont pas décorées. Les lèvres arrondies, d'épaisseur moyenne 8 ±1 mm, sont présentes sur un tesson sans bord et sur un autre tesson avec bord éversé décoré sur sa surface interne. Le décor est un motif en trame losangée résultant du croisement de deux groupes

de traits obliques montants pour l'un et descendants pour l'autre. Les lèvres plates ont une épaisseur moyenne de 7 ±0,4 mm pour les tessons sans bords et 7 mm pour le tesson avec bord. Le récipient à lèvre épaissie externe se distingue par une épaisseur de 9 mm et la présence d'un décor imprécis de traits obliques descendants sur la panse. La classification morphologique à partir des volumes géométriques des contours des récipients issus des quelques profils de tessons relève la présence de formes simples ellipsoïdales selon un grand-angle (BGP 1-2016-3/11/36/39) et de formes complexes hyperboloïdes à ouverture rétrécie (BGP 1-2016-34).



(Source : photos de l'auteur)

Fig 3. Décors céramiques de BGP 1

Les tessons de panse montrent des décors incisés ou imprimés (fig. 3). Les tessons à décors incisés, réalisés avec des doigts, des pointes aiguës ou des tiges pleines, se distinguent par la présence de motifs en ligne unique. Ces motifs, observés sur quatre tessons, sont constitués de traits obliques descendants. Deux tessons dévoilent des motifs inorganisés qui suggèrent que la poterie a été fabriquée par un apprenti. Leur décor est constitué de traits obliques montants pour l'un, de groupes de traits horizontaux et obliques pour l'autre. Ce dernier permet d'envisager l'existence de motifs en trame losangée sur ce site. Les décors imprimés sont représentés par un tesson qui porte un motif en ligne unique composé de points obliques montants réalisés par l'impression perpendiculaire du front circulaire d'un poinçon.

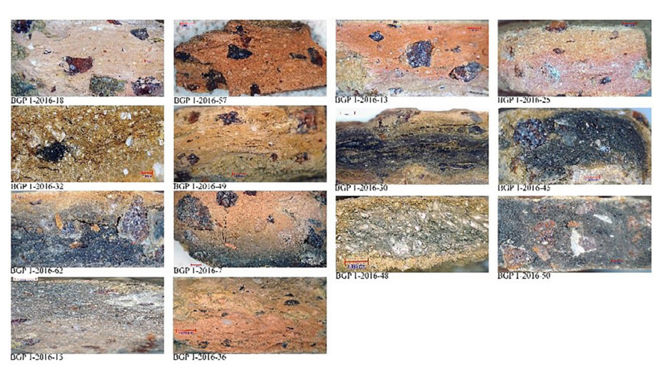
L'analyse des pâtes céramiques de l'ensemble du corpus met en exergue quatre groupes de tessons en fonction des inclusions :

- 57 tessons à hématite dont 12 tessons diagnostiques (deux tessons à lèvre arrondie, un tesson à lèvre épaissie externe, trois tessons à lèvre plate) et 45 informes. Les fragments d'hématite, insérés dans la pâte à une fréquence de 5 %, sont plus souvent fins (46/58), moins souvent moyens (9/58) et plus rarement grossiers (1/58) et très fins (1/58) ;
- 4 tessons à hématite et quartz, dont deux tessons diagnostiques (un tesson à lèvre plate et un autre de fond). Ces dégraissants, fins (2/3) ou très fins (1/3), ont été ajoutés à une fréquence de 5 % ;
- 2 tessons à calcaire (un tesson de panse décoré et un second informe) ;
- 1 tesson à quartz. Ce dégraissant, réduit en débris très fins et subanguleux, est présent à une fréquence de 20 % dans la pâte.

Les tessons combinant hématite et quartz et les tessons à hématite ont une épaisseur moyenne de 10 ±3 mm. Ces tessons restent plus épais que les tessons à calcaire (7 ±2 mm), mais largement moins épais que le tesson à quartz (19 mm).

L'analyse des sections de tessons met en lumière une importante variété de couleurs de pâtes (Tabl. 2 ; fig. 4) qui induit l'existence de deux types de cuisson, l'oxydation complète et l'oxydation incomplète.

Celles-ci sont distribuées ici en fonction des dégraissants. Les pâtes incomplètement oxydées, prédominantes dans ce corpus, sont présentes sur 51 tessons dont 47 à hématite, 2 à hématite et quartz, 1 à quartz, 1 à calcaire.



Pâtes à marge extérieure oxydée, marge intérieure non oxydée (S3) : BGP 1-2016-7/62
Pâtes à marges extérieure et intérieure oxydées, coeur non oxydée (S5) : BGP 1-2016-30/45/48/50
Pâtes non oxydée sur la marge extérieure et oxydée sur la marge intérieure (S4) : BGP 1-2016-15
Pâtes oxydées : S1a (BGP 1-2016-18/57/32/49) ; S1b (BGP 1-2016-13/25/36).

Fig 4. Pâtes céramiques de BGP1

Les tessons à hématite comprennent 10 tessons diagnostiques (un tesson à lèvre arrondie et panse, un tesson à lèvre arrondie, bord éversé et panse ; un tesson à lèvre épaissie externe et panse ; un tesson à lèvre plate et panse ; un tesson à lèvre plate, bord redressé et panse ; 5 Tessons de panse décorée) et 40 tessons informes. Les tranches des tessons de cet ensemble sont dominées par des sections entremêlant plusieurs couleurs (S7) et la présence relative de sections bichromes à marge extérieure claire et marge intérieure sombre (S3) ; bichromes à marge extérieure sombre et marge intérieure claire (S4) ; trichromes à cœur claire, marges extérieure et intérieure sombres (S5) ; trichromes à cœur claire, marges extérieure et intérieure sombres (S6).
Les tessons à hématite et quartz, constitués de deux tessons diagnostiques (un tesson à lèvre plate et panse, un tesson de fond) et d'un tesson informe, montrent des sections S1b, S5 ou S7. Quant aux deux tessons informes à quartz pour l'un et à calcaire pour l'autre, ils ont respectivement des sections S7 et S5.

Cuisson de la pâte	Types de tranches	Couleurs des pâtes	Dégraissants				Total
			calcaire	hématite	hématite & quartz	quartz	
oxydée	S1a	10YR 6/2	0	1	0		1
		10YR 7/4	0	1	0		1
		10YR 7/6	0	0	1		1
		2.5Y 7/4	1	1	0		2
		5YR 4/6	0	1	0		1
		7.5YR 5/4	0	1	0		1
		7.5YR 7/2	0	1	0		1
		10YR 8/2	0	1	0		1
		Total	1	7	1		9
	S1b	2.5Y 7/2-2.5Y 6/2		1	0		1
		5Y 8/2-2.5YR 7/2		1	0		1
		5YR 7/6-2.5Y 6/6		0	1		1
		5YR 7/6-7.5YR 7/2		1	0		1
		Total		3	1		4
marge extérieure oxydée, marge intérieure non oxydée	S3	10YR 8/4-5PB 4/1		1			1
		2.5Y 8/2-5B 4/1		1			1
		5Y 7/2-5PB 5/1		1			1
		7.5YR 6/4-5B 4/1		1			1
		7.5YR 7/4-5B 6/1		1			1
		Total		5			5
marge extérieure non oxydée, marge intérieure oxydée	S4	5PB 6/1-10YR 6/2		1			1
		Total		1			1
marges extérieure et intérieure oxydées, cœur non oxydée	S5	10BG 4/1-5B 5/1-10BG 9/2	0	1	0		1
		10Y 8/2-5PB 5/1-10Y 8/2	0	1	0		1
		10Y 8/2-7.5GY 4/1-10Y 8/2	0	1	0		1
		2.5Y 7/4-5B 7/1-2.5Y 7/4	1	0	0		1
		5Y 7/2-5PB 3/2-5Y 7/2	0	0	1		1
		7.5Y 6/2-5B 3/1-7.5Y 6/2	0	1	0		1
		Total	1	4	1		6
marges extérieure et intérieure non oxydée, cœur oxydée	S6	5Y 6/2-7.5YR 3/2-5PB 3/1		1			1
		Total		1			1
Irrégulièrement oxydée	S7	10YR 5/2-10YR 6/4-10YR 5/2		1			1
		5B 7/1-2.5GY 8/2-5B 7/1		1			1
		7.5Y 8/2-7.5Y 8/2-5PB 7/2		1			1
		10B 4/2-2.5Y 6/4-		1	0	0	1
		10GY 6/1-5Y 7/2		1	0	0	1
		10R 7/2-5G 7/1		1	0	0	1
		10Y 6/2-5BG 6/1		2	0	0	2
		10Y 7/4-5B 5/1		1	0	0	1
		10Y 8/2-5PB 4/1		1	0	0	1
		2.5PB 8/2-10YR 6/4		1	0	0	1
		2.5Y 7/2-5B 5/1		1	0	0	1
		2.5Y 7/4		1	0	0	1
		2.5Y 8/2		0	1	0	1
		2.5YR 8/2-5B 6/1		1	0	0	1
		5B 3/1-5PB 3/2		0	0	1	1
		5B 4/1-5GY 8/1		1	0	0	1
		5B 4/1-5Y 8/2		2	0	0	2
		5B 5/1-10Y 8/2		1	0	0	1
		5PB 4/1-10Y 8/2		2	0	0	2
		5PB 4/1-2.5Y 8/4		1	0	0	1
		5PB 4/1-5Y 7/2		1	0	0	1
		5PB 6/1-7.5Y 7/2		1	0	0	1
		5Y 5/2-5PB 3/1		1	0	0	1
		5Y 8/4-5GY 3/1		1	0	0	1
		7.5GY 5/1-2.5Y 7/2		1	0	0	1
		7.5Y 8/2-2.5PB 4/1		1	0	0	1
		7.5Y 8/2-5B 4/1		1	0	0	1
		10Y 8/2-5PB 5/2		1	0	0	1
		10YR 8/2-5YR 7/2		1	0	0	1
		5B 8/2-5YR 7/2		1	0	0	1
		5PB 6/2-10YR 8/2		1	0	0	1
		5Y 6/2-2.5Y 7/4		1	0	0	1
		7.5YR 6/2-2.5Y 8/2		1	0	0	1
		7.5YR 7/2-5GY 7/2		1	0	0	1
		7.5YR 7/4-2.5Y 5/2		1	0	0	1
		Total		36	1	1	38
	Total		2	57	4	1	64

Tabl. 2. Caractéristiques des pâtes céramiques de BGP 1

Tabl. 2. Caractéristiques des pâtes céramiques de BGP 1

Les pâtes oxydées sont discernables sur 14 tessons, dont 10 tessons à hématite, 2 tessons à hématite et quartz ; 1 tesson à calcaire. Ces tessons se définissent par des sections monochromes claires (S1a) ou bichromes à marges extérieures et intérieures claires. Ces pâtes oxydées sont attestées par deux tessons diagnostiques (un tesson à hématite avec lèvre plate et panse ; un tesson à calcaire avec panse décoré).

Traitement des surfaces	Fréquence	Pourcentage (%)
Indéterminable / indéterminable	14	21,9
Indéterminable / lissée (smoothing)	4	6,3
Lissée (smoothing) / indéterminable	25	39,1
Lissée (smoothing) / lissée (smoothing)	21	32,8
Total	64	100,0

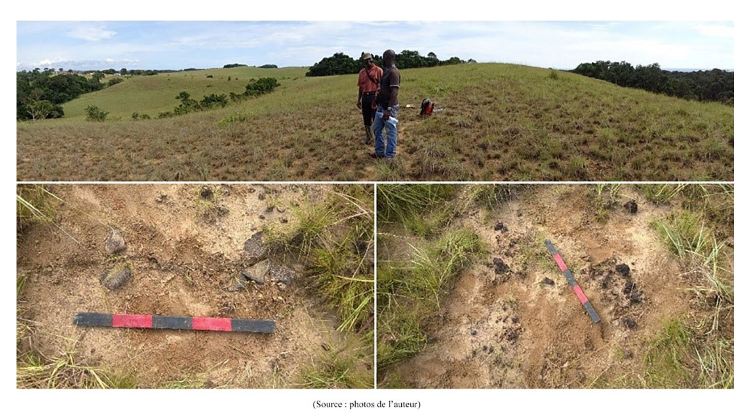
Tabl. 3. Traitement des surfaces à BGP 1

Le traitement des surfaces est marqué par le lissage qui concerne davantage les faces supérieures que les faces inférieures (Tabl. 3). Un tiers des tessons a conservé les deux faces intactes. Pour les deux tiers restants, les surfaces sont indéterminables en raison des détériorations de surfaces d'une face ou des deux (Tabl. 2). Les surfaces conservées ou partiellement conservées indiquent que leur traitement a consisté essentiellement en un lissage effectué sur des pâtes humides à l'aide de végétaux qui ont parfois laissé des stries. L'aspect général peu soigné se traduit par des surfaces rugueuses (des irrégularités sont ressenties au toucher et des inclusions grosses et moyennes restées en place forment des îlots en relief), voire parfois dures (abrasives au doigt).

Les fractures informes caractérisées par des cassures irrégulières sans ordre spécifique, les ondulations en surface et les variations d'épaisseurs, l'absence de fractures préférentielles en spirale et de jointures de colombins indiquent que les poteries de BGP1 ont été fabriquées par modelage dans la masse.

2.3. Céramique du site de Panga 3

Le site Panga 3 (fig. 5) a pour emplacement le sommet d'une colline qui culmine à 71 m au-dessus du niveau de la mer. Cette colline se situe à la lisière entre la savane et la forêt-galerie qui marque la frontière entre la savane de Panga et la plaine de Moungagara. Le parcours d'une centaine de mètres dans la broussaille est nécessaire pour atteindre ce site de coordonnées S3 ° 13'24,60'' et E10 ° 32'57,11'' sur le bord droit de la route Panga-Moungagara (carte 1).



(Source : photos de l'auteur)

Fig 5. Site de Panga 3

Encore en place à première vue, ce site a révélé des tessons de céramique et des fragments de pierres brûlées. Ces derniers nous paraissent être les derniers témoins des pierres de foyers, des blocs de latérite qui se sont décomposés sous l'effet de la chaleur des feux au moment de leur utilisation. Tous les vestiges archéologiques ayant été découverts en surface dans la très fine couche d'humus, ce site est protohistorique au plus tôt et subactuel au plus tard.

2.4. Analyse typotechnologique de la céramique de Panga 3

Le corpus céramique du site de Panga 3 se compose de cinquante-trois tessons non décorés, dont quarante-cinq informes et huit diagnostiques. Cinq (5) de ces derniers tessons cités montrent à

la fois la lèvre, le bord et un développement de la panse ; trois (3) dégagent une lèvre et un développement de la panse (Tabl. 4).

Nature	Nombre	Pourcentage (%)
Tessons à lèvre amincie, bord éversé et panse	2	3,8
Tesson à lèvre amincie, bord redressé et panse	1	1,9
Tessons à lèvre arrondie, bord éversé et panse	2	3,8
Tessons à lèvre arrondie, panse	2	3,8
Tesson à lèvre plate, panse	1	1,9
Tessons informes	45	84,9
Total	53	100

Tabl. 4. Nature des tessons de Panga 3

Le lot récolté ne contient pas de tessons permettant de reconstituer des profils entiers et des formes complètes de récipients. Sept tessons nous ont permis de mettre en évidence des profils partiels (fig. 6) de :

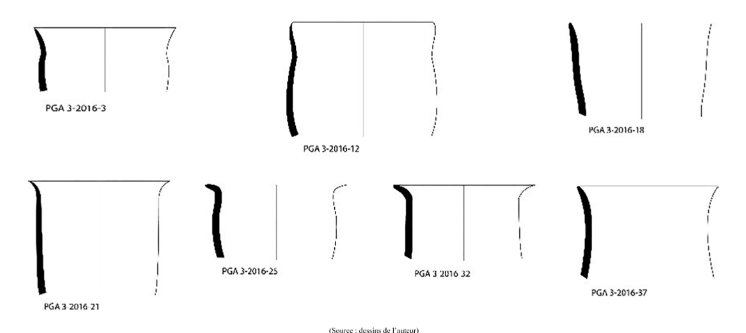
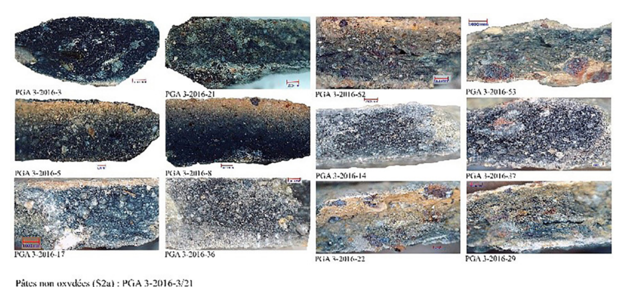


Fig. 6. Contours et formes céramiques de Panga 3

- un récipient à contour complexe, bord éversé et ouverture évasée (PGA 3-2016-3) ;
- un récipient à contour complexe, bord redressé et ouverture rétrécie (PGA 3-2016-12) ;
- un récipient à contour simple ellipsoïdale, sans bord et ouverture évasée (PGA 3-2016-18) ;

- deux récipients à contour simple ellipsoïdale, bord éversé et ouverture évasée (PGA 3-2016 — 21/25) ;
- un récipient à contour simple cylindrique, bord éversé et ouverture évasée (PGA 3-2016-32) ;
- un récipient à contour complexe hyperboloïde, sans bord et ouverture évasée (PGA 3-2016-37).

Le nombre minimum (NMI) de contenants estimé à partir du nombre total des lèvres présentes s'établit à huit (8) pots céramiques au sens générique du terme. Et, les remontages de tessons étant rares dans ce lot, nous n'avons pas pu pondérer la quantité de récipients. Les lèvres de Panga 3 sont arrondies (4), amincies (3) ou plates (1). Les tessons à lèvres arrondies et les tessons à lèvres arrondies ont des épaisseurs moyennes proches qui sont respectivement de 7,5 ±1 mm et 8 ±1 mm. Le seul tesson à lèvre plate possède une épaisseur de 14 mm. Les tessons à lèvres amincies montrent tous des bords qui sont soit éversés (2), soit redressés (1). Quant aux tessons à lèvres arrondies, ils proviennent non seulement de récipients à bords éversés (2), mais aussi de récipients sans bords comme le tesson à lèvre plate.



Pâtes non oxydées (S2a) : PGA 3-2016-3/21
Pâtes à marge extérieure oxydée, marge intérieure non oxydée (S3) : PGA 3-2016-5/8/17/36
Pâtes à marges extérieure et intérieure oxydées, coeur non oxydée (S5) : PGA 3-2016-14/37/52/53
Pâtes irrégulièrement oxydées (S7) : PGA 3-2016-22/29

(Source : photos de l'auteur)

Fig 7. Pâtes céramiques de Panga 3

L'analyse des pâtes céramiques de l'ensemble des tessons récoltés à Panga 3 a révélé deux groupes d'inclusions :
- 46 tessons à hématite et quartz, d'épaisseur moyenne 8 ±2 mm, dont 7 tessons diagnostiques (3 tessons à lèvres amincies avec bords, 2 tessons à lèvres arrondies avec bords, 1 tesson à lèvre arrondie

sans bord, 1 tesson à lèvre plate sans bord) et 39 tessons informes. Ces dégraissants sont plus souvent fins (29/46) que très fins (14/46) et moins souvent grossiers (2/46) ou moyens (1/46). Leur fréquence dans la pâte est très souvent de 5 % (40/46) et plus rarement de 20 % (5/46) ou 30 % (1/46). En ce qui concerne la morphologie, ces fragments d'hématite et de quartz sont très couramment subangulaires (39/46), plus rarement subarrondis (7/46) ;

- 7 tessons à quartz, d'épaisseur moyenne 7 ±1 mm et composés d'un tesson à lèvre arrondie sans bord et 6 tessons informes. Fins (3/7) ou très fins (4/7), ces quartz sont ajoutés majoritairement à une fréquence de 30 % (4/7) et minoritairement à 5 % (2/7) ou 20 % (1/7). Ces débris de quartz sont plus subarrondis (5/7) que subangulaires (2/7).

Il n'existe pas de différence de conservation et dureté entre les tessons associant l'hématite et le quartz comme dégraissants d'une part, les tessons à quartz d'autre part. Tous les tessons, à quartz ou à hématite et quartz, sont partiellement intacts et durs.

Les tranches des tessons révèlent plusieurs couleurs de pâtes (Tabl. 5 ; fig. 7) qui infèrent deux types de cuisson à Panga 3 : l'oxydation incomplète et la non-oxydation que nous répartissons ici en fonction des inclusions (Tabl. 4).

Très prépondérantes, les pâtes incomplètement oxydées sont observées sur 50 tessons, dont 43 tessons à hématite et quartz et 7 tessons à quartz. Les tessons à hématite et quartz se composent de cinq tessons diagnostiques (un Tesson à lèvre amincie avec bord redressé et panse ; deux Tessons à lèvre arrondie avec bord éversé et panse ; un Tesson à lèvre arrondie avec panse ; un Tesson à lèvre plate avec panse) et 38 Tessons informes. Ces tessons à hématite et quartz se caractérisent par la prééminence de sections bichromes à marge extérieure claire et marge intérieure sombre (S3) et la présence moins importante de sections trichromes à cœur sombre, marges extérieure et intérieure claires (S5) ou de sections présentant deux couleurs ou plus entremêlées (S7). Les tessons à quartz qui regroupent un tesson diagnostique (Tesson à lèvre arrondie avec panse) et six tessons informes ne mettent pas en évidence une prédominance particulière

de type de sections. Celles-ci sont trichromes à cœur sombre, marges extérieure et intérieure claires (S5) ou bichromes à marge extérieure claire et marge intérieure sombre (S3).
Les pâtes non oxydées (S2a) sont remarquables essentiellement sur trois tessons à hématite et quartz, dont deux diagnostiques (tessons à lèvre amincie avec bord éversé et panse) et un informe. Ces tessons montrent des sections monochromes sombres.

Discussion

La céramique de BGP 1 se caractérise par la présence de récipients à contour simple ellipsoïdale, sans bord et ouverture rétrécie ; des récipients à contour complexe, galbé, bord éversé et ouverture évasée ; des récipients à contour complexe, galbé, bord redressé et ouverture rétrécie et des récipients à contour complexe, galbé, sans bord et ouverture évasée. Toutes les lèvres ne sont pas décorées. Les décors, présents sur les panses, sont incisés ou imprimés et montrent des motifs en ligne unique constitués de traits obliques descendants ; des motifs inorganisés composés de traits obliques montants ou de groupes de traits horizontaux ou encore de groupes de traits horizontaux et obliques qui suggèrent l'existence de motifs en trame losangée à BGP 1. Quatre types de poterie émergent à BGP 1 en fonction des inclusions, à savoir une poterie à hématite, une poterie à hématite et quartz, une poterie à calcaire et une poterie à quartz qui est largement plus épaisse que les autres. Deux types de cuisson transparaissent sur le site de BGP 1, l'oxydation complète et l'oxydation incomplète. Cette poterie présente un aspect peu soigné ; des faces externes qui ont été lissées en quantité plus importante que les faces internes, le plus souvent à l'aide de végétaux pendant que les pâtes étaient encore humides. Cette poterie comme celle de Panga 3 a été produite par modelage dans la masse.
Contrairement à BGP 1, la poterie de Panga 3 est non décorée. Elle comprend des récipients à contour complexe à bord éversé et ouverture évasée ou à bord redressé et ouverture rétrécie ; des récipients à contour simple ellipsoïdale à bord éversé ou sans bord

et à ouverture évasée ; des récipients à contour simple cylindrique, à bord éversé et ouverture évasée ; des récipients à contour complexe hyperboloïde, sans bord et ouverture évasée. Les lèvres, tous non décorés, sont arrondies, amincies ou plates. Deux types de céramique y existent en fonction des dégraissants ; une poterie à hématite et quartz très dominante ; et une poterie à quartz qui est aussi épaisse et dure que la précédente.

La poterie des sites de BGP 1 et Panga 3 paraît également « grossière, mal cuite » (B. Peyrot et R. Oslisly, 1982, p.19), issue d'une « argile de très mauvaise qualité, trop riche en grains de sable et mal selectionnée » (*id.*) que celle des sites de May I et II, voire d'autres sites du Gabon comme ceux de Libreville, des collines et du littoral gabonais. À BGP 1 et à Panga 3, le montage s'effectue par modelage dans la masse alors que sur certains sites du littoral la poterie est « faite au colombin » (*id.*). Ici comme sur d'autres sites du Littoral gabonais sans doute

> (…) les potiers n'utilisaient pas toujours les argiles lourdes des bas-fonds, mais, souvent, celles des sommets des collines. Après avoir été brisées, les mottes étaient humidifiées, puis commençait le travail, souvent mal récompensé, car les échecs semblent fréquents. Les poteries devaient servir surtout à la quête et à la conservation de l'eau, peut-être aussi pour les aliments (*id.*).

Certes, les pots simples représentent la forme la plus courante sur les sites de BGP 1 et de Panga 3 comme dans l'ensemble néolithique du groupe Okala (cal BC 761/398 à cal BC 353/AD 50) présent sur le littoral du Gabon et défini par B. Clist (1988, p.45), mais nous ne saurons ranger ces deux sites dans ce groupe qui se caractérise également par l'existence en son sein de pots bilobés, de bols, de lèvres légèrement cannelées dans leur ensemble et de fonds plats. De plus, le manque de datations absolues définissant la poterie des sites de BGP 1 et Panga 3 ne permet pas pour l'instant de les intégrer au groupe Okala.

Cuisson de la pâte	Type de section	Couleur de la pâte	Inclusions		Total
			hématite & quartz	quartz	
Non oxydée	S2a	5B 4/1	2		2
		5PB 1/2	1		1
		Total	**3**		**3**
marge extérieure oxydée, marge intérieure non oxydée	S3	10G 8/2-5BG 5/2	1	0	1
		10Y 5/2-5PB 1/2	1	0	1
		10Y 8/2-10BG 5/2	1	0	1
		10YR 6/4-5B 4/1	1	0	1
		10YR 6/4-5PB 1/2	1	0	1
		10YR 7/2-5BG 4/1	0	1	1
		10YR 7/4-5B 4/1	1	0	1
		10YR 8/2-10BG 5/4	1	0	1
		10YR 8/2-5PB 6/1	1	0	1
		2.5Y 4/2-5PB 1/2	1	0	1
		2.5Y 6/2-5P 4/1	1	0	1
		2.5Y 6/4-5PB 2/1	1	0	1
		2.5Y 6/4-5PB 5/1	1	0	1
		2.5Y 7/2-5B 4/1	1	0	1
		2.5Y 8/2-5B 4/1	1	0	1
		2.5Y 8/2-5B 5/1	1	0	1
		5B 2/1-2.5Y 8/4	1	0	1
		5B 5/1-2.5GY 8/1	1	0	1
		5B 5/1-5BG 5/2	1	0	1
		5GY 7/4-5B 5/1	1	0	1
		5Y 8/2-10BG 5/2	2	0	2
		5Y 8/2-5B 4/1	0	1	1
		5Y 8/2-5PB 2/2	0	1	1
		5YR 7/4-5B 4/1	1	0	1
		7.5YR 7/6-5B 4/1	1	0	1
		Total	**23**	**3**	**26**
marges extérieure et intérieure oxydées, cœur non oxydée	S5	10Y 8/1-10BG 5/1-10Y 8/1	1	0	1
		10Y 8/2-N 4/0-10Y 8/2	0	1	1
		10YR 7/2-5B 4/1-10YR 7/2	1	0	1
		2.5Y 4/2-5PB 1/2-10Y 5/2	1	0	1
		2.5Y 7/2-10BG 2/10-2.5Y 7/2	0	1	1
		5GY 8/1-5B 4/1-5GY 8/1	1	0	1
		5Y 6/2-5PB 3/1-5Y 6/2	1	0	1
		5Y 7/2-5B 5/1-5Y 7/2	1	0	1
		7.5Y 6/2-5PB 1/2/7.5Y 6/2	1	0	1
		7.5Y 8/1-5PB 1/2-7.5Y 8/1	0	1	1
		7.5Y 8/2-10BG 5/2-7.5Y 8/2	1	0	1
		7.5Y 8/2-5PB 3/2-7.5Y 8/2	0	1	1
		7.5YR 7/2-5B 3/1-7.5YR 7/2	1	0	1
		Total	**9**	**4**	**13**
Irrégulièrement oxydée	S7	2.5Y 6/4-10BG 7/1	1		1
		5B 4/1-2.5GY 8/1	1		1
		5B 4/1-5Y 8/2	1		1
		5B 4/1-7.5YR 6/2	1		1
		5B 5/1-10Y 8/2/	1		1
		5B 5/1-5GY 7/1	1		1
		5B 5/1-10YR 8/4	1		1
		5PB 5/1-5GY 8/1	2		2
		5PB 5/1-7.5YR 6/2	2		2
		Total	**11**		**11**
Total			**46**	**7**	**53**

Tabl. 5. Caractéristiques des pâtes de Panga 3

Conclusion

Les sites archéologiques de BGP 1 et Panga 3, découverts au cours des prospections que nous avons menées en 2016, indiquent que l'utilisation voire la production de la céramique remonte au plus tôt à la protohistoire dans la région de Panga. Les types de récipients, particulièrement les formes complexes à ouverture rétrécie déduites des tessons de céramique récoltés, suggèrent l'hypothèse selon laquelle ces sites et la région de Panga en général ont constitué des zones de transition pour des populations en mouvement entre la Côte atlantique et l'hinterland dans le Sud-ouest du Gabon. Pour étayer cette hypothèse, préciser la chronostratigraphie des sites découverts et mettre en lumière les milieux paléoenvironnementaux dans lesquels ces populations ont évolué, des prospections archéologiques couvrant une superficie plus large de ce territoire constituent pour nous une priorité, car d'autres sites seront mis au jour sans doute. Ces prospections comprendront des sondages qui seront éventuellement suivis des fouilles.

Bibliographie

BALFET Hélène, FAUVET-BERTHELOT Marie-France, MONZON Susana, 1983, *Lexique et typologie des poteries : pour la normalisation de la description des poteries*, CNRS Éditions (réédition numérique FeniXX), Édition du Kindle.

BINDER Didier, CONVERTINI Fabien, MANEN Claire, SÉNÉPART Ingrid, 2010, «Les productions céramiques du Néolithique ancien : proposition d'un protocole d'analyse», in MANEN C., CONVERTINI F., BINDER D., Sénépart I., *Premières sociétés paysannes de Méditerranée occidentale : structure des productions céramiques.* Paris, Société préhistorique française (Mémoire 51), p. 29-42.

CAULIEZ Jessie, 2011, «2900-1900 av. n.-è. Une méthodologie et un référentiel pour un millénaire de produits céramiques dans le Sud-Est de la France», *Préhistoires Méditerranéennes*, supplément.

CAULIEZ Jessie, DELAUNAY Gaëlle, DUPLAN Véronique, 2002, «Nomenclature et méthode de description pour l'étude des céramiques de la fin du Néolithique en Provence», *Préhistoire Anthropologie méditerranéennes*, Aix-en-Provence, p. 61 -82.

CLIST Bernard, 1988, «Un nouvel ensemble néolithique en Afrique Centrale : le Groupe d'Okala au Gabon», *Nsi*, 3, p.43-51.

CLIST Bernard, 2005, *Des premiers villages aux premiers Européens autour de l'estuaire du Gabon : quatre millénaires d'interactions entre l'homme et son milieu*, Thèse de Doctorat en Archéologie, Université Libre de Bruxelles.

GALLIN Annabelle, 2002, «Proposition d'une étude stylistique de la céramique imprimée de Kobadi. Définition de classes morphométriques des vases et analyse de la composition de leurs décors», *Préhistoire Anthropologie méditerranéennes*, 10-11, p. 117-134.

GALLIN Annabelle, VERNET Robert, 2004, «Les ensembles céramiques de la région de Nouakchott au IVe millénaire BP : éléments de classification», *Actes de la deuxième table ronde "La céramique imprimée du Sahara et de ses marges"*, GALLIN A., COMMELIN D. (Dir.), Aix-en-Provence, ESEP (Umr 6636), p. 79-86.

GUTHERZ Xavier, 1975, *La Culture de Fontbouisse : recherches sur le Chalcolithique en Languedoc oriental*. Caveirac, Association pour la Recherche archéologique en Languedoc oriental (ARALO).

HUSI Philippe, 2001, «Quantification et datation en céramologie (le nombre minimum d'individus : la technique de quantification la mieux adaptée à la datation des contextes archéologiques à partir de l'exemple de Tours)», *Les petits cahiers d'Anatole*, 6.

MATOUMBA Martial, 2016, Étude d'impact archéologique du permis Nyanga-Mayombe de Maurel et Prom Gabon. Rapport après prospection de terrain. Avril 2016. Rapport inédit.

ORTON Clive, HUGHES Michael, 2013, *Pottery in archaeology. Second Edition*. Cambridge, Cambridge universitypress (first edition: 1993).

PEYROT Bernard et OSLISLY Richard, 1982, Recherches archéologiques et de paléoenvironnement au Gabon. Recherches 1982. Libreville, rapport polycopié, inédit.

PREHISTORIC CERAMIC RESEARCH GROUP, 2010, *The study of laterprehistoric pottery: general policies and guidelines for analysis and publication. 3rd edition revised*. Oxford, Prehistoric Ceramic Research Group Press.
RAIMBAULT Michel, COMMELIN Dominique, 2002, «La poterie du site néolithique de Kobadi dans le Sahel malien», *Préhistoire Anthropologie méditerranéennes*, 10-11, p. 107-116.
RICE Prudence M., 1987, *PotteryAnalysis : A Sourcebook*. Chicago, University of Chicago.
ROUDIL Jean-Louis, 1972, «Les techniques décoratives de la céramique - préhistorique du Languedoc Oriental», *Bulletin de la Société préhistorique française*, Études et *travaux*, 69, 1, 1972, p. 430-443.
RYE Owen S., 1981, *Pottery Technology: Principles and Reconstruction*. Washington, Taraxacum Press Manuals on Archaeology 4.
SHEPARD Anna Osler, 1965, *Ceramics for the Archaeologist*. Washington, Carnegie Institute Publications.

La situation du pauvre dans la société romaine de la fin de la République à l'époque augustéenne : une question préoccupante pour ses contemporains ?

Éliane BOUENDJA
Maître-Assistant en Histoire romaine
Université Omar Bongo
Centre de Recherches et d'Études en Histoire et Archéologie (CREHA)
bouendja@yahoo.fr

Résumé

La lutte contre la pauvreté est l'un des objectifs du millénaire ; cette question est d'autant plus préoccupante qu'elle est l'une des causes des inégalités entre les hommes. Un élan de solidarité à l'endroit des plus démunis est remarquable dans la plupart des pays à ce jour, c'est dire donc que le sort du pauvre ne laisse pas indifférent. Ce phénomène qui était déjà présent dans la Rome antique ne semble pas avoir suscité une telle mobilisation dans cette antique société. Bien au contraire, le pauvre qui vivait dans des conditions à la limite du déshonneur, n'était pas l'objet d'une compassion particulière ni de la part du peuple ni de la part des autorités, lesquels lui reprochaient sa passivité et son manque de volonté personnelle de sortir de sa situation de précarité d'autant que certains de ses semblables y sont parvenus à force de travail. Cette contribution vise à démontrer que la situation du pauvre n'était pas au cœur ni des préoccupations de ses concitoyens ni de la politique mise en place par les dirigeants.

Mots clés : Pauvre – Travail – Préoccupation – Existence - Concitoyens

The situation of the poor in Roman society from the end of the Republic to the Augustan period: a worrying question for his contemporaries?

Abstract

The fight against poverty is one of the millennium goals; this question is all the more worrying because it is one of the causes of inequalities between men. An impetus of solidarity with the poorest is remarkable in most countries to date, so it is saying that the fate of the poor does not leave indifferent. This phenomenon, which was already present in ancient Rome, does not seem to have aroused such mobilization in this ancient society. On the contrary, the poor who lived in conditions bordering on dishonor, was not the object of a particular compassion neither on the part of the people nor on the part of the authorities, who reproached him for his passivity and his lack of will. to get out of his precarious situation, especially since some of his peers have been able to do so by hard work. This contribution aims to show that the situation of the poor was not at the heart or the concerns of his fellow citizens or the policy put in place by the leaders.

Keywords: Poor – Work – Concern – Existence - Fellows citizens

Introduction

Le pauvre, *pauper*, est cette personne qui «manque de biens et d'argent [1]» et vit dans le dénuement. Dans les sociétés modernes, nous constatons que la situation de précarité dans laquelle il vit ne laisse pas les gens indifférents, bien au contraire, elle a suscité un élan de solidarité, raison pour laquelle nous avons assisté à la naissance de mouvements comme *Les restos du cœur*, *Le secours catholique*, pour ne citer que ceux-là. Toutefois, la pauvreté n'est pas un élément caractéristique des sociétés modernes, elle était déjà présente dans les sociétés antiques à l'instar de Rome.

Le pauvre était en effet partie intégrante de la société romaine ; cette société hiérarchisée assignait une position particulière à chaque individu, aussi la place de chacun était-elle définie «par sa fonction dans la hiérarchie des institutions et des lois, par la richesse qu'il possédait et de par son origine» (H. Mouckaga, 2007, p. 107). Les pauvres constituent donc ceux qui occupent le dernier maillon de la chaîne sociale, en termes de richesse, alors que les riches sont en haut de cette échelle. Son rang dans la société romaine occupe une bonne place dans de nombreux travaux consacrés à l'étude des classes sociales à Rome (J. Gagé, 1964 ; H. Mouckaga, 2007) ; de même, les politiques mises en place pour pallier les difficultés de ravitaillement en blé auxquelles la société romaine faisait face, ont été très souvent au centre de plusieurs études (P. Veyne, 1976 ; C. Virlouvet, 2009 et P. Garnsey, 2001). Toutefois, de nombreuses interrogations relatives à la situation du pauvre dans la société romaine subsistent, aussi nous demandons-nous quelle a été l'attitude de la société vis-à-vis de la situation de précarité socio-économique dans laquelle le pauvre était plongé ? Cette situation a-t-elle suscité de la compassion de la part de ses contemporains ou plutôt de l'indifférence ? Des mesures ont-elles été prises pour lui venir en aide ou, au contraire, a-t-il été laissé à son triste sort ?

1.Larousse, 2017, p. 1150.

L'objectif de cette contribution est de démontrer que l'élan de solidarité que nous constatons de nos jours à l'endroit de ceux vivant dans la précarité n'a pas toujours été l'apanage de la société romaine très ancrée dans le respect de la hiérarchie sociale. Pour y parvenir, l'analyse des sources littéraires et épigraphiques, dans une moindre mesure, nous servira de point d'appui.

1. Les conditions de vie du pauvre

Comme nous l'avons dit plus haut, la société romaine était hiérarchisée non seulement sur la base de la naissance, mais aussi du cens. La capacité censitaire des uns et des autres déterminait donc leur position dans la société ainsi que leurs conditions de vie. Martial définit le pauvre ainsi qu'il suit :

> Le pauvre à Rome est celui qui n'a pas pu mettre en valeur ses talents d'avocat ou de poète, celui qui ne peut même pas devenir client d'un homme riche. Les pauvres ne peuvent pas payer leurs loyers et sont transis de froid, ils ne mangent jamais à leur faim[2].

Que peut-on en retenir ?

1.1. Le pauvre, un mal-logé

Au regard de ces propos de Martial, l'une des caractéristiques de la vie du pauvre dans la société romaine est liée au logement ou plutôt au « mal logement ». Le pauvre ne disposait pas de moyens pour acquérir un logement décent, et même quand il y parvenait, il se retrouvait très vite dans l'incapacité de payer son loyer, aussi était-il « transis de froid », car vivant dans des abris de fortune. J. N. Robert nous apprend, à cet effet, que :

> Il existait à Rome, 90 kilomètres de ruelles insalubres. Les pauvres dormaient sous les ponts, sous les portiques, sous les escaliers et sous les caves. D'autres trouvaient refuge même dans les tombeaux qui bordaient les voies au sortir de la ville et qui servaient autant de latrines que de lupanars. Un autre groupe de pauvres se regroupait à quelques kilomètres de Rome, sur la voie Appia, près d'Aricie, au Cliuus Arici-

2. Martial, Épigrammes, III, 38.

> nus. Ces derniers rançonnèrent les voyageurs qui n'osèrent plus emprunter la célèbre route vers le sud, sans une vaillante escorte. La faim les rendait vulnérables et souvent très agressifs (2004, p. 11).

Le tableau ainsi dépeint par l'auteur en dit long sur les conditions misérables d'existence du pauvre. La plupart du temps, il était sans abris et donc dormait à la belle étoile. Cette précarité extrême a souvent, comme nous venons de le voir, conduit les pauvres à poser des actes répréhensibles aux yeux de la loi ; ils étaient devenus par la même occasion une menace pour leurs contemporains parce que constituant une source d'insécurité pour ces derniers. Faute de logement décent, les pauvres étaient sujets à divers maux, lesquels les rendaient aigris et donc hostiles à leurs concitoyens.

Lorsque les pauvres ne dormaient pas à la belle étoile, ils étaient logés dans des abris de fortune comme cela ressort dans cette description que Sénèque nous en fait :

> L'épais couvert d'un bois garantissait du soleil. L'on avait, pour se protéger contre les rigueurs de l'hiver ou des pluies, de grossiers abris ; on vivait sous des huttes de feuillages : néanmoins les nuits s'écoulaient paisibles, sans un soupir. L'inquiétude nous retourne sur nos lits de pourpres et ses cruelles piqûres nous réveillent. Mais quel doux sommeil ces hommes goûtaient sur la terre dure ! Il n'y avait pas au-dessus d'eux des lambris ciselés. Mais couchés en plein air, ils voyaient les astres glisser sur leurs têtes, et, spectacle des nuits incomparables, le ciel poursuit sa révolution dans le silence des tracés grandiose qu'il faisait. Le jour tout aussi que la nuit, s'ouvraient pour eux des perspectives sur cette magnifique demeure[3].

Ce discours à connotation philosophique qui tend à relativiser la gravité de la situation à laquelle les esclaves faisaient face notamment par l'absence de logements décents, laisse cependant entrevoir la dure réalité de la pauvreté : l'inexistence d'un logement décent susceptible de protéger ses occupants des aléas de la nature. Comme nous venons de le voir, le pauvre était mal ou pas du tout logé au sein de la société romaine ; or, la *domus*, dans cette société, confère une

3. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XIV, 90.

identité et de la dignité à celui qui la possède, ne pas en avoir ôte par conséquent toute dignité. Comment rendre un culte à ses Lares et à ses Pénates lorsqu'on n'a pas de *domus* ? C'est au sein de la *domus* que l'on communie avec ses dieux domestiques et qu'on leur rend un culte ; ne pas avoir une maison où l'on peut remplir cette obligation est dramatique pour tout Romain. Mais comment le pauvre aurait-il pu avoir un logement décent lorsqu'il n'était même pas en mesure de se procurer de quoi se vêtir et ou se nourrir ?

1.2. Le pauvre, un mal vêtu

Le vêtement était un élément qui caractérisait un Romain ; à travers les habits, l'on sait avec certitude le rang et la condition sociale des uns et des autres. En parlant des pauvres, Cicéron nous dit ce qui suit :

> Les vêtements sont faits d'étoffes grossières, les toges sont trop courtes et peuvent offrir un spectacle obscène, les souliers déchirés, quand le pauvre ne va pas pieds nus. Les pauvres n'ont pas de mobiliers et leurs instruments de la vie quotidienne sont en mauvais état ou plus petits qu'ailleurs. Leur dénuement peut être complet, ils n'ont ni toge, ni foyer, ni nattes, ni esclaves, etc.[4]

Comme nous pouvons le constater au regard de ces propos de Cicéron, les vêtements du pauvre témoignent de son dénuement ; ils ne sont ni de bonne qualité ni même à la bonne taille ce qui laisse supposer qu'il portait les mêmes habits plusieurs années durant d'où « les toges sont trop courtes et peuvent offrir un spectacle obscène ». Il convient de rappeler que le vêtement qui symbolisait un citoyen romain était la toge ; la longueur de celle-ci était plus grande que celui qui la portait. Porter donc une toge courte et qui laisse découvrir son corps était un signe de pauvreté et la preuve que l'on ne disposait pas de moyens nécessaires pour s'offrir une toge digne d'un citoyen romain. La toge était le vêtement caractéristique du citoyen comme le souligne F. Dupont à travers ces lignes :

4. Cicéron, *Les Devoirs,* III, 6.

> Le citoyen, lorsqu'il est hors de chez lui, et à l'intérieur de la ville, se reconnaît à ce qu'il porte une toge, du moins le matin. La toge est en quelque sorte l'uniforme de la citoyenneté. C'est une vaste pièce de laine écrue qui recouvre le Romain des épaules aux pieds… Les toges ont évolué selon les modes, à la fin de la République, il était élégant de porter une toge très large, jusqu'à six mètres de diamètre, en tissu fin (1989, p. 306).

La toge portée par le pauvre était vraiment loin du compte au regard de cette description que vient de nous faire F. Dupont. D'ailleurs, elle continue en disant que «la toge, comme l'indique l'étymologie - « toge » a la même racine en latin que le mot « toit » -, couvre l'homme, le voile, le rend décent dans la vie publique» (1989, p. 306). Une toge qui, comme celle du pauvre ne couvrait pas totalement celui qui la portait, mais laissait au contraire à découvert une partie de son corps, était une indécence pour les Romains, un manque de dignité ; en d'autres termes, les vêtements du pauvre ôtaient toute dignité et toute décence à ce dernier. De plus, l'auteur nous apprend que la toge était faite en tissu fin, or celle du pauvre était faite «d'étoffes grossières», autrement dit, elle n'était pas constituée de matières nobles comme celle des riches citoyens ; ces étoffes grossières qui constituaient la matière première des vêtements du pauvre traduisaient au vu et au su de tous la basse condition matérielle de ce dernier.
De plus, Cicéron nous apprend dans son propos que nous avons vu plus haut, que le pauvre, lorsqu'il disposait d'une paire de souliers, ceux-ci étaient déchirés, ce qui laisse entendre que ce dernier n'avait pas de paire de souliers de rechange aussi était-il obligé de porter les mêmes jusqu'à l'usure ou jusqu'à ce qu'ils devinrent totalement inutilisables et par conséquent marcher pieds nus.
On le voit donc, la condition misérable du pauvre se reflétait à travers ses vêtements, mais aussi à travers son alimentation.

1.3. Le pauvre, un mal nourri

L'une des caractéristiques de la vie du pauvre c'était le manque de nourriture ; il ne mangeait pas à sa faim, car il n'en avait pas les moyens ainsi que le révèle ce témoignage :

> C'est la faim, j'imagine, qui fût ma mère; car depuis ma naissance jamais je n'ai pu me rassasier. Et personne ne témoignera à sa mère (…), ni n'a jamais témoigné autant de reconnaissance que je le fais à ma mère la faim, car elle me porta dix mois dans son ventre, mais moi, voilà plus de dix ans que je la porte dans le mien[5].

La famine faisait donc partie intégrante de la vie du pauvre, c'était son lot quotidien. Le pauvre était dans une situation d'incapacité d'avoir de quoi se mettre sous la dent chaque jour de sa vie; et quand il arrivait à se procurer de quoi manger, vraisemblablement, cela n'était pas suffisant d'où il «n'a jamais pu se rassasier». Son alimentation était d'ailleurs en grande partie composée des produits de la terre; par conséquent, il n'avait pas une alimentation variée, comme l'affirme J. André : «Les pauvres qui ne pouvaient pas avoir une table bien garnie, se contentaient du cordon sauvage, de l'ail, des céréales» (1981, p. 23). On le voit donc, autant dire qu'il n'y avait presque rien à la table du pauvre; son alimentation était tout aussi pauvre qualitativement que quantitativement.

Si le pauvre est dans l'incapacité d'avoir de quoi manger, c'est parce qu'il est dépourvu d'argent lui permettant de satisfaire ce besoin vital; Martial en témoigne ici : «Ces pauvres-là sont des sans-abris qui grouillent dans les rues les plus sordides, dépourvus du premier As qui permettait de manger, et il est impossible d'en évaluer le nombre[6].» Comment donc expliquer que le pauvre fut si dépourvu au point de ne pas être en possession même «du premier As qui permettait de manger»? Nous sommes tentée de penser que ce dernier n'était pas très actif dans la recherche de solutions lui permettant de quitter cet état de précarité; la
persistance de cette situation est sans doute liée au fait qu'il avait en permanence la main tendue vers les plus nantis au lieu de travailler activement à sortir de cette situation. Ce point de vue est d'ailleurs conforté par H. Mouckaga :

5. Plaute, *Histoire de la comédie romaine*, II, I, 155-160.
6. Épigrammes, 11.

> Du point de vue d'une frange de la population, chaque Romain pouvait avoir accès à ses ressources propres et donc pouvait réunir les moyens d'être riche. Un point de vue qui n'est pas tout à fait inexact, car, lorsqu'on regarde attentivement Rome, un fait saute aux yeux : l'inexistence d'aucune loi, d'aucune disposition juridique, qui ait pu empêcher un quelconque individu, même parti de rien, de s'imposer, de prospérer et de devenir riche, autant que celui qui avait disposé d'un héritage cossu légué par les siens. Société ouverte, profondément extravertie, Rome laissait donc ses chances à tout le monde et laissait persister des passerelles permettant d'aller d'un groupe à un autre. Ce qui, en d'autres termes, veut dire qu'un homme dégourdi, hardi, imaginatif, besogneux, pouvait passer, à terme, du simple stade de pauvre, à celui de riche (2007, p. 115).

L'état de précarité du pauvre n'était pas permanent, mais temporaire si et seulement si ce dernier avait la volonté de s'en sortir et s'il s'en donnait les moyens. Les sources nous donnent en effet des exemples de personnes qui, parties de rien, se sont hissées au sommet de la hiérarchie sociale à force de travail. L'un des exemples les plus concrets est celui du célèbre moissonneur de Mactar dont le témoignage nous est donné ici :

> Je suis né d'une famille pauvre ; mon père n'avait ni revenu ni maison à lui. Depuis le jour de ma naissance, j'ai toujours cultivé mon champ ; ma terre et moi n'avons pris aucun repos. Lorsque revenait l'époque de l'année où les moissons étaient mûres, j'étais le premier à occuper mes chaumes. Lorsque périssaient dans les campagnes les groupes de moissonneurs qui vont se nouer autour de Cirta la capitale numide, ou dans les montagnes que domine la montagne de Jupiter, alors j'étais le premier à moissonner mon champ. Puis quittant mon pays, j'ai pendant douze ans moissonné pour autrui sous un soleil de feu ; pendant onze ans, j'ai commandé une équipe de moissonneurs et j'ai fauché le blé dans les champs des Numides. À force de travailler, ayant su me contenter de peu, je suis enfin devenu propriétaire d'une maison et d'un domaine ; aujourd'hui je vis dans l'aisance. J'ai même atteint les

> honneurs ; je fus appelé à siéger au sénat de ma cité et de petit paysan devins censeur. J'ai vu naître et grandir autour de moi mes enfants et mes petits-enfants… [7]

Ce témoignage fait clairement comprendre que la situation du pauvre était appelée à évoluer si ce dernier s'en donnait la peine ; cela suppose donc que celui qui est resté dans cet état de dénuement rejetait certainement le dur labeur et attendait au contraire une éventuelle aide pour voir sa condition s'améliorer.
Comme nous venons de le voir, le pauvre était un maillon de la société romaine. La situation de dénuement dans laquelle il vivait ne faisait aucun doute et cela se reflétait à travers la qualité de son logement, de ses vêtements et de son alimentation. Quelle a donc été l'attitude de ses contemporains vis-à-vis de lui ?

2. Le pauvre, objet d'un élan de solidarité ?

Dans nos sociétés actuelles, nous voyons apparaître une réelle mobilisation autour de ceux que l'on qualifie communément « d'économiquement faibles » en vue de leur venir en aide. L'on ne saurait en dire autant de la situation de ces derniers au sein de la société romaine. Le traitement que le pauvre recevait de la part de ses contemporains était le résultat de l'opinion que ceux-ci avaient de lui et de sa situation.

2.1. De la part du peuple

D'entrée de jeu, il est nécessaire de rappeler qu'« à Rome, les citoyens étaient répartis dans des «ordres» civiques…, et la répartition était fondée sur la richesse ; mais, pour estimer celle-ci, les recensements ne prenaient en compte que les biens fonciers » (P. Veyne, 2015, p. 125). Or, les pauvres n'étaient pas détenteurs de biens fonciers, ils occupaient donc le dernier maillon dans cette hiérarchie sociale ; leur état de précarité n'est plus à démontrer. Cependant, sa situation ne semblait pas émouvoir ses contemporains plus que ça ; bien au

7. *CIL*, VIII, 11814.

contraire, il semble même que ces derniers ne les tenaient pas en estime.

Lorsque nous analysons cette inscription où l'auteur affirme clairement : « Je hais les pauvres. Celui qui veut quelque chose gratuitement est un idiot. Il faut qu'il paie[8] », on se rend compte que les sentiments témoignés au pauvre sont loin d'être teintés de compassion. Au regard donc de ce qui précède, nous voyons que la situation du pauvre laissait certains dans l'indifférence d'autant qu'ils considéraient que la pauvreté n'était pas une fatalité, elle n'était pas un état permanent, et donc qu'il était possible d'en sortir. Nous voyons qu'il est reproché au pauvre de vouloir tout obtenir gratuitement ; autrement dit, il lui est reproché de s'accommoder de sa situation d'éternel assisté.

La société romaine ne voyait pas d'un bon œil le fait de recevoir gratuitement un bien ou une faveur, c'est la raison pour laquelle une partie de la population était défavorable aux distributions gratuites de blé, car considérées comme un moyen d'encourager les pauvres à ne rien faire pour sortir de leur état. N'est-ce pas dans cette optique que Cicéron disait :

> C. Gracchus proposait une loi sur le blé ; mesure agréable à la plèbe qui, sans travailler, recevait des vivres en abondance ; les gens de bien eux, s'y opposaient, car ils estimaient que la loi détournerait la plèbe du travail, la livrerait à la paresse et épuiserait visiblement le Trésor[9] ?

On le voit donc, une partie de la population ne jugeait pas nécessaire de distribuer gratuitement du blé aux pauvres même si cette mesure pouvait soulager sa misère ; elle était d'avis qu'il fallait travailler pour gagner sa subsistance.

Manifestement, une bonne partie de ses concitoyens n'éprouvait aucune compassion à l'égard du pauvre parce qu'elle considérait qu'il était enclin à gagner de l'argent facilement et parfois par des voies peu honorables, au lieu de le faire à la force de ses bras comme ce fut le cas du moissonneur de Mactar. Cicéron dit d'ailleurs à ce propos :

8. *CIL*, IV, 9839b.
9. Cicéron, *Pour Sestius*, XLVIII, 105.

> Le pauvre est perçu comme toujours malhonnête, car il lui faut chercher de quoi vivre et il ne le peut qu'illicitement en vendant son corps, en s'astreignant aux plus basses besognes, en trompant et en trichant. Mais le pauvre ne peut être reconnu comme témoin, car il risque de le faire pour de l'argent. Il est toujours l'objet des soupçons, de craintes fondées ou non. On se méfie d'autant plus de lui que de la domination de l'argent-roi ne lui permet pas de se faire entendre[10].

Ces propos de Cicéron en disent long sur l'opinion que la société avait sur la moralité du pauvre. Il était perçu comme un être malhonnête. Du fait que ce dernier, comme son nom l'indique, fût démuni et donc obligé de chercher de quoi vivre, ses contemporains, à l'exemple de Cicéron, le considéraient comme un malhonnête ; autrement dit, ils pensaient que pour arriver à trouver sa subsistance, il était prêt à toute sorte de compromis et dans ces conditions, il était impossible pour lui de demeurer intègre. Ces propos de Cicéron nous apprennent également que le pauvre avait une réputation de trompeur et tricheur ; par conséquent, il n'était pas digne de confiance, n'avait aucune probité ni éthique. De plus, cela suppose que le pauvre fût disposé « aux plus basses besognes » ; il était donc prêt à sacrifier son honneur pour le manger et le boire. Par ailleurs, la recherche de la subsistance pouvait le conduire à « vendre son corps » et donc sa dignité, autrement à se prostituer pour vivre.

La situation de précarité dans laquelle il était plongé le contraignait à une recherche effrénée de l'argent en vue de pourvoir à ses besoins primaires ; cette recherche de l'argent à tout prix lui ôtait tout crédit aux yeux de la société si bien qu'il ne pouvait être considéré comme un témoin crédible du fait qu'il était prêt à vendre même sa conscience pourvu qu'il obtînt de quoi satisfaire ses besoins. Il était donc prêt à faire de faux témoignages en échange de l'argent.

En clair, les contemporains du pauvre n'avaient pas une haute estime de lui ; ils avaient une piètre opinion de lui si bien qu'ils ne manifestèrent aucune compassion pour lui, persuadés qu'il se plaisait dans sa situation d'éternel assisté. Que dire des pouvoirs publics ?

10. Cicéron, *Les devoirs*, III, 6.

2.2. De la part des dirigeants

Nous avons vu plus haut que les dirigeants ont pris des mesures visant à distribuer gratuitement le blé, ce fut d'abord le cas de C. Gracchus, puis de l'empereur Auguste. Doit-on y voir une volonté de soulager la misère du pauvre ?
La situation de précarité du pauvre nécessitait en effet une assistance, et la gratuité des distributions de blé mises en place par l'empereur Auguste allait indirectement répondre à ce besoin. Suétone précise :

> Auguste ordonna le recensement du peuple par quartier, et pour que les plébéiens ne fussent pas souvent détournés de leurs affaires par des distributions de grains gratuits, il fit délivrer des bons sur lesquels, on en recevait trois fois l'an pour quatre mois. Mais voyant que le peuple regrettait l'ancien usage, il permît que les distributions aient lieu de nouveau pour chaque mois[11].

Il convient tout de même de préciser que l'aide au pauvre n'était pas l'objectif de la gratuité des distributions de blé, d'ailleurs,

> les principaux bénéficiaires étaient les bons serviteurs, les soldats de la garde impériale, certaines corporations (flûtistes…), mais en aucun cas l'état de pauvreté n'était un critère de sélection… Vouloir nourrir les pauvres aurait été perçu comme non seulement inutile, mais aussi immoral, et comme un encouragement à la paresse et à l'oisiveté. (A. Clément, 2001, p. 28-29).

L'aide aux pauvres n'étant donc pas le but des distributions de blé, c'est pourquoi celles-ci n'ont pas toujours été gratuites, elles n'ont pas été mises en place dans un but purement charitable, ainsi que le précise P. Veyne :

> Les *frumentationes* n'étaient pas une entreprise d'assistance ou de charité. Elles voulaient simplement montrer qu'elles étaient une survivance sous le Haut-Empire. L'homme vivait de pain et gagnait son pain. Le blé lui était aussi nécessaire que l'air et l'eau. Mais il devait être distribué parce que c'était un aliment indispensable. Et en période de famine, ne

11. Suétone, *Auguste*, LX.

> pouvait en avoir que celui qui pouvait acheter, donc celui qui avait de l'argent (1976 : 426).

Auguste était le premier responsable des distributions de blé ; cette mission incombait en effet à l'empereur et pour cause :

> Les *frumentationes* étaient une institution sociale, établie par une loi et ne pouvait être gérée que par l'État lui-même. C'est pourquoi les distributions gratuites de grains ou d'huile, n'étaient assurées que par l'empereur Auguste lui-même. Les évergètes ne pouvaient la gérer de peur de se ruiner, car c'était une tâche assez complexe et purement administrative. Le coût du blé dépassait largement leurs compétences et celle des entreprises privées (P. Veyne, 1976, p. 435-436).

Avec la mise en place de la gratuité des distributions de blé aux populations, les pauvres ont pu voir leur situation soulagée ; ils ont pu, grâce à cela, satisfaire leurs besoins alimentaires tant bien que mal. Toutefois, ils n'étaient pas au cœur de ce dispositif ; il ne s'agissait d'ailleurs pas, comme nous l'avons vu plus haut, d'un dispositif d'aide, encore moins d'aide aux pauvres. D'ailleurs, les riches en général, et les dirigeants en particulier, avaient-ils réellement l'intention d'éradiquer la pauvreté ? H. Mouckaga pense que le pauvre était un élément indispensable dont les riches ne pouvaient se passer ; il indique à cet effet :

> Pendant que le riche, le fortuné, le noble, faisait de la politique et s'occupait intellectuellement, il se devait de s'appuyer, pour l'équilibre de son univers et pour donner le meilleur de lui-même, sur les pauvres, les rebuts et un nombre élevé d'esclaves, car eux seuls se devaient de s'occuper des autres fonctions, celles par essence subalternes. Il lui fallait donc s'appuyer sur des démunis qui ne pouvaient concevoir de vivre sans l'appui des riches. Une approche qui montre que le pauvre avait une place centrale, incontournable, irremplaçable pour le riche ; celui-ci n'avait pas intérêt à ce qu'il en fût donc différemment ! (2007, p. 117-118).

Le pauvre n'était pas au cœur des préoccupations des dirigeants romains ; sa situation s'était inscrite dans le cadre d'un mouvement

d'ensemble, celui visant à trouver des solutions relatives à la disette qui menaçait la société tout entière.

Conclusion

Au terme de cette analyse qui consistait à se demander si la situation du pauvre était une préoccupation pour ses contemporains, il ressort que la précarité qui caractérisait la vie du pauvre était manifeste à travers le logement de fortune dans lequel il vivait lorsqu'il ne dormait pas carrément à la belle étoile ; ses vêtements n'étaient pas dignes d'un citoyen romain d'autant qu'ils n'étaient ni de bonne qualité ni à la bonne taille ; enfin la pauvreté se lisait aussi à travers la famine qui était le lot quotidien du pauvre. Au regard de tous ces éléments susmentionnés, on aurait été tenté de penser que le pauvre a été l'objet d'un véritable élan de solidarité de la part de ses concitoyens et des premiers responsables de l'État ; mais il n'en est rien.

Il ressort que le peuple romain, qui considérait le pauvre comme un être aux mœurs douteuses, lui reprochait de se complaire dans sa situation d'éternel assisté. Conscient que la pauvreté n'était pas une fatalité et que l'on pouvait en sortir à force de travail, il n'a témoigné aucune compassion au pauvre ; sa situation n'était pas une préoccupation pour lui. D'ailleurs, l'aide que le pauvre a reçue des dirigeants notamment en matière alimentaire, ne le visait pas personnellement, autrement dit, les dirigeants de Rome n'ont pas placé la situation particulière du pauvre au centre de leur politique ni de leurs préoccupations. Cette indifférence de la société a sans doute été un élément déclencheur chez certains issus d'un milieu pauvre qui, grâce à un travail acharné, ont changé le cours de leur existence.

Références indicatives

Sources

Corpus Inscritionum Latinarum (CIL), 1892, tome VIII, Berolini.
Corpus Inscritionum Latinarum (CIL), 1887, tome IV, Berolini.

CICERON, 1978, *De Officiis*, texte établi par M. Testard, paris, CUF.
CICERON, 1965, Discours, tome XIV : *Pour Sestius. Contre Vatinius.* Texte établi et traduit par J. Cousin, Paris, CUF
MARTIAL, 1993, Épigrammes, texte établi et traduit par E. Ernout, Paris, CUF.
PLAUTE, *Comédies,* texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, CUF.
SÉNÈQUE, 1964, *Lettres à Lucilius,* tome V, texte établi et traduit par F. Prechac, *Paris*, CUF.
SUÉTONE, 1967, *Vies*, tome I, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris, CUF.

Bibliographie

ANDRÉ Jacques, 1981, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
CLÉMENT Alain, 2001, «De l'évergétisme antique aux Restos du cœur. État et associations dans l'histoire du secours alimentaire», in *Revue internationale de l'économie sociale*, n° 279, p. 26-43.
DUPONT Florence, 1989, *Le citoyen romain sous la République. 509-27 avant J. –C.*, Paris, Hachette.
GAGÉ Jean, 1964, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, Payot.
GARNSEY Peter, 2001, *L'Empire romain. Économie, société, culture*, Paris, la Découverte.
MOUCKAGA Hugues, 2007, *Vivre et mourir à Rome et dans le monde romain*, Paris, L'Harmattan.
ROBERT Jean Noel, 2004, «Société et *cultus* à l'époque de Martial», *Humanitas*, n° 56, p. 49-68.
VEYNE Paul :
- 2015, *La vie privée dans l'Empire romain*, Paris, Éditions du Seuil;
- 1976, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Éditions du Seuil.
VIRLOUVET Catherine, 2009, *La plèbe frumentaire dans les témoignages épigraphiques : essai d'histoire sociale et administrative du peuple de Rome antique*, Rome, École Française de Rome.

Webographie

LAROUSSE, 2017, [en ligne], www.larousse.fr, consulté le 15 novembre 2018.

Les modalités d'abjuration du judaïsme aux IIe et IIIe siècles en Afrique du Nord d'après le témoignage de Tertullien

Davy Armand ESSONE BOUYOU,
Doctorant en Histoire (Antiquité tardive)
Université Paris-Est Créteil (France)
Laboratoire du Centre de Recherche en Histoire Européenne et Comparée bouyou.
davy@gmail.com

Résumé

Le processus à partir duquel il est susceptible qu'un Juif devienne adepte des cultes polythéistes n'est pas évident à cerner, car la documentation disponible, qu'elle soit littéraire ou épigraphique, ne décrit pas le cheminent suivi par ces supposés apostats juifs. En revanche, ces sources signalent parfois, les circonstances dans lesquelles se produisent ces rapprochements des Juifs avec les milieux polythéistes en mettant en exergue les postes occupés par ces derniers dans leurs nouvelles charges administratives, militaires ou religieuses. Dans cet article, nous analysons les modalités de conversion au polythéisme à partir du témoignage de Tertullien auII^{e} - IIIe siècle en Afrique du Nord (Carthage).

Mots clés : Conversion – Juifs – Apostasie – Polythéisme – Circoncision – Judaïsme.

Judaism abjuration modalities during the 2nd and 3rd centuries in North Africa according to Tertullian's testimony

Abstract

The process from which it is likely that a Jew becomes a follower of polytheistic cults is not easy to grasp because available documentation, whether literary or epigraphic does not describe the path followed by these supposed Jewish apostates. On the other hand, these sources sometimes point to the circumstances in which these rapprochements between Jews and the polytheistic milieus take place, highlighting the positions occupied by the latter in their new administrative, military or religious burdens. In this paper, we analyze the modalities of conversion to polytheism from Tertullian's testimony to the 2nd-3rd century in North Africa (Carthage).

Keywords: Conversion – Jew – Apostasy – Polytheism – Circumcision – Judaism.

Introduction

Grâce aux vestiges archéologiques (J.-P. Darmon, 1996, p.7-29 ; M. Fantar, 2009, p.1083-1101 ; J. Lund, 1995, p. 252-261), aux inscriptions épigraphiques (Y. Le Bohec, 1981, p.165-207) et aux attestations littéraires[1], nous sommes assez bien renseignés sur les communautés juives d'Afrique du Nord qui remontent au IIème siècle de notre ère (M. Hadas-Lebel, 2005, p. 329). L'origine des Juifs et leur implantation dans cette région de l'Empire romain restent cependant controversées parmi les chercheurs[2]. Tertullien, auteur chrétien de la fin du IIème siècle de notre ère, semble donner de nombreuses informations sur les relations entre les Juifs et le monde environnant à Carthage. Malgré quelques notices qui présentent, *a priori*, l'hostilité entre Juifs et chrétiens (Tertullien, *Scorpiae,* 10), C. Aziza (1977, p.111-116) a depuis montré que Tertullien ne faisait que reprendre à son compte des accusations qui se rapportent à la période apostolique (C. Aziza, 1985, p. 50-51). Cependant, il y eut effectivement à l'époque de Tertullien des influences réciproques entre les différents groupes ou communautés qui constituaient alors l'Afrique romaine qui, pour les besoins de notre exposé, peuvent être répartis comme suit : chrétiens, polythéistes et Juifs. Mais, nous n'aborderons que l'influence qu'ont pu avoir les polythéistes sur les Juifs. Autrement dit, par leurs contacts fréquents avec le monde environnant polythéiste par sa topographie, ses institutions, selon le modèle de Rome, les Juifs d'Afrique du Nord ont-ils été influencés par celui-ci au point de renoncer pour certains à leur religion ou à certaines de ses pratiques ?

---

1. Il s'agit des œuvres de Tertullien, Cyprien d'Augustin et de Cyprien, auteurs d'*Adversus Judaeos*. Sur les références littéraires du judaïsme africain, voir C. Aziza, 1977, *Tertullien et le judaïsme*, Paris ; M. Hadas-Lebel, «Les Juifs en Afrique… », *op. cit.,* p. 107-110, *Id*, «Les Juifs en Afrique romaine,… », *op. cit.*, p.330-333.
2. Pour J.-M. Lassère, 1977, *Vbique Populus*, *peuplement et mouvements des populations dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C.- 235 ap. J.-C.),* Paris, p.420-421, contre M. Hadas-Lebel, 2005, «Les Juifs en Afrique du Nord», *L'Afrique romaine de 69 à 439*, B. Caouret *et al.*, Coord., Nantes, p.325-349, spécialement, p.326-328.

1. Pratiques religieuses des Juifs d'Afrique d'après Tertullien

Entre les IIème et IIIème siècles de notre ère à Carthage, Tertullien fait état d'un Juif anonyme, à l'origine de l'exposition en public d'une effigie représentant sous la forme d'une tête d'âne *Onocoetes*, le Dieu des chrétiens. Cette accusation semble avoir été très répandue dans la ville puisqu'il revient plus d'une fois sur cette incidence dans l'*Ad Nationes* puis dans l'*Apologétique*. Dans la version de l'*Ad Nationes*I (XVI, 1-4), Tertullien déclare : *«Quidam perditissimus in ista civitate, etiam suae religionis deserto, solo detrimento cutis Iudaeus, utique magis post bestiam morsus, ut ad quas se locando quotidie toto iam corpore decutitur et circumciditur*[3]*.»* La seule marque identitaire de ce Juif anonyme, identité à laquelle il ne fait plus d'ailleurs partie, selon Tertullien, c'est son*cutis iudaeus*, autrement dit l'ablation de son prépuce. La compréhension de ce passage n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes. Le premier est relatif à la circoncision de ce Juif et l'autre, à l'affirmation de Tertullien selon laquelle l'auteur de cette caricature sur le Dieu chrétien est un abjurant juif. Cela présuppose qu'il se serait converti à une autre religion, mais dont il reste à déterminer laquelle. Concernant la circoncision du Juif, deux hypothèses peuvent être formulées. La première est de considérer que Tertullien connaît le Juif en question et aurait ainsi assisté au spectacle durant lequel ce dernier a été mordu par des bêtes (*bestiam morsus*). L'autre hypothèse serait simplement une déduction de Tertullien, admettant qu'il soit improbable d'être juif sans être circoncis. En effet, Tertullien dans nombre de ses traités souligne que les Juifs de Carthage observent leurs rites et pratiques cultuelles. Le jeûne est l'une de leurs prescriptions :

3. *« Voici qu'un nouveau bruit s'est mis à courir au sujet de notre dieu : justement l'autre jour, dans cette ville, un parfait scélérat, renégat même de sa propre religion, juif par le seul dommage causé à sa peau, et plus encore depuis qu'il subit les morsure des bêtes - car, en s'engageant contre elles tous les jours, c'est maintenant sur tout le corps qu'il se fait écorcher et circoncire - a exposé en public une peinture dirigée contre nous, surmontée de cette inscription : Onocoetes. Cet Onocoetes était pourvu d'oreilles d'âne, d'une toge, d'un livre et d'un pied en forme de sabot. Et le peuple a cru le juif. Y-a t-il en effet une autre race pour semer la diffamation contre nous ? Depuis, dans toutes les villes, il n'est question que de l'Onocoetes. »*

> Quant au jeûne des Juifs, il est connu partout, puisque, n'ayant plus de temple, ils adressent au ciel leur prière, sur tous les rivages et dans un lieu découvert. Quoiqu'ils célèbrent cette cérémonie avec les vêtements et l'appareil de la douleur, ils n'en restent pas moins fidèles à leur abstinence, et attendent en soupirant que l'étoile du soir leur permettent de rompre le jeûne (Tertullien, *Du Jeûne*, XVI ; *Id* XIII ; *Ibid* XIV).

Le fait qu'ils se réunissent sur « tous les rivages » pour prier est, pour certains critiques modernes, la preuve que leur nombre à Carthage a été important entre les IIème et IIIème siècles de notre ère (M. Hadas-Lebel, 1999, p.69-439 ; M.-P. Arnaud-Lindet, C. Badel, F. Baratte et al, 2005, p.337 et Y. Le Bohec, 1985, p.14). Ailleurs, Tertullien affirme que les Juifs de Carthage observent le repos sabbatique (Tertullien, *Ad. Nationes* I, 13, 4. *Id.*, *Contre Marcion* V, 4, 6). Le jour même du sabbat, les Juifs, conformément à leur tradition, se gardent de toute autre activité et le consacrent à la lecture des textes sacrés dans la synagogue (Tertullien, *Apologétique,* 18, 9). Les Juifs de Carthage disposent donc d'au moins une synagogue au IIIème siècle. Ce témoignage de Tertullien est complété par la découverte des ruines d'une synagogue juive à Naro, l'actuelle Hammam-Lif, à une vingtaine de kilomètres de Carthage (J.-P. Darmon, 1996, p.7-29). Selon des textes littéraires postérieurs à Tertullien et les inscriptions identifiées comme juives, il est probable que d'autres villes d'Afrique romaine aient disposé de synagogues. À Sétif, en Numidie, par exemple, un Juif est honoré du titre de *pater synagogae*, père de la synagogue[4]. À Volubilis, en Maurétanie Tingitane, une inscription du IIIème siècle de notre ère évoque un πατ□ρ τ□ς συναγωγ□ς τ□ν 'Ιουδέων, père de la synagogue des Juifs (*I. J. Afr.*, 79). Dans ces inscriptions, il s'agit peut-être de titres honorifiques, mais cela ne remet pas en cause le fait que les Juifs de ces villes disposent d'un lieu où ils se réunissent pour prier (Y. Le Bohec, 1985, p. 15 ; *Id*, 1981, p. 195). Enfin, en Maurétanie Césarienne (*Caesarea),* l'actuelle Cherchel un texte fait état d'un certain Budarius qui aurait été

4. *CIL* VIII, 8423 = Y. Le Bohec, *Ant. Afr.*, XVII, 1981, p. 192, n° 73 et 74 ; *Id.*, *Juifs et judaïsme…*, *op. cit.,* p. 14.

archisynagogus (chef de la synagogue)[5]. Malgré ces indices, l'existence de ces synagogues reste sujette à caution puisqu'aucun vestige de ces monuments n'a été identifié (C. Aziza, 1977, p. 13). En revanche, hormis celle de Hammam-Lif, deux autres synagogues ont été formellement identifiées. L'une à Clipea, petite ville portuaire sur la pointe du Cap Bon, datant du Vème siècle de notre ère (M. Fantar, 2009, p. 1083-1101 ; S. C. Mimouni, 2012, p. 764) et l'autre à Carthage (J. Lund, 1995, p. 245-262), ce qui confirme le témoignage déjà rapporté de Tertullien. Le caractère juif de l'édifice de Clipea est marqué par la présence de symboles juifs sur la mosaïque qui tapisse son sol. Elle renferme notamment douze chandeliers à sept branches (*menorah)* (M. Fantar, 2009, p. 1091-1093) sur lesquels sont flanqués des cédrats (*etrog)* et palmiers (*loulav*) (*Id*., 1092). Par ailleurs, l'inscription du donateur qui a pris en charge la réalisation de cette mosaïque est présente. M. Fantar (2009, p. 1098) propose la restitution suivante : « *IUDANTIS ISA (ac) DE (donis) DEI DONA (vit) BOTVM SVM (ptu) PR (oprio) FECIT. »* (Isaac fils de Judas a accompli un vœu avec les dons de Dieu et a fait faire [ce pavement] sur son bien propre). Isaac est un nom biblique très répandu chez les Juifs de la Palestine romaine et ceux de la diaspora[6]. Quant au patronyme *Ivdantis* (Judans), qui n'est pas attesté par ailleurs, il renvoie sans doute à l'anthroponyme *Iudaeus* qui, dans les inscriptions ou monuments désigne sans équivoque un Juif[7].

S'agissant de la synagogue de Carthage, dont la datation est comprise entre les IVème et VIème siècles de notre ère (J. Lund, 1995, p. 259), son

5. *Acta Marcianae*, IV-V.
6. *CIJ* I, 282, 379, 530 et 668; T. Ilan dans 2002, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity* I, Tübingen, p. 174-175, compte pour la période allant de du IVème av. J.-C. – IIIème ap. J.-C. une douzaine de Juifs qui portent ce nom et, du IIIème – VIIème siècle de notre ère (*Id*, *Lexicon*… II, 2012, p. 132-137), il dénombre soixante neuf juifs Palestiniens ayant pour patronyme Isaac.
7. M. Fantar, *op. cit*., p. 1098, n. 43 qui renvoie à Y. Le Bohec, 1981, «Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine», *Antiquités africaines* 17, p. 165-207, spécialement p. 166 : «la mention de l'ethnique *Iudaeus* indique sans hésitation possible un juif ou une juive». *Iudaeus* peut, par ailleurs, évoquer l'origine géographique, le statut d'un individu dans une communauté juive donnée. Voir à cet effet M. H. Williams, 2013, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen, p. 267-286.

caractère juif est dû au fait qu'il y a été découvert lors des campagnes de fouilles menées par *The Danish excavation at Carthage* entre 1975-1984, dans un bâtiment au bord de la mer plusieurs lampes flanquées d'un chandelier à sept branches. Il est vrai que des lampes ornées de chandeliers à sept branches ont été trouvées dans des catacombes chrétiennes de Carthage et peuvent, par voie de conséquence, amener à penser que le chandelier à sept branches a également été un symbole des chrétiens de Carthage (J. Toutain, 1930, p. 1329). Mais, l'opinion de M. Simon (1948, p. 972 et 1962, p. 181-187), selon laquelle, la présence de la *menorah* sur les lampes chrétiennes à Carthage s'explique par l'achat par des chrétiens de lampes dans les fabriques juives et par la présence parmi les chrétiens d'anciens Juifs restés marqués par leur ancienne religion malgré leur conversion, est toujours recevable.

Après cette ouverture sur les édifices religieux juifs d'Afrique romaine, il convient de poursuivre avec la présentation des Juifs et du judaïsme selon Tertullien et, à cet effet, il apparaît que les Juifs d'Afrique et particulièrement ceux de Carthage observent leurs solennités qu'ils désignent par l'expression *dies magnus* (Tertullien, *Contre Marcion* V, 4, 5-6). M. Hadas-Lebel (1999, p. 101-124) estime qu'il s'agit de la solennité de Rosh Hashana et le jeûne de Kippour. Par ailleurs, les Juifs carthaginois suivent également leurs prescriptions alimentaires. En effet, sans la rattacher à son origine, Tertullien reprend les règles juives de consommation de viande casher dans un plaidoyer pour les chrétiens contre la volonté des autorités locales de les contraindre à consommer des aliments impurs :

> Rougissez donc de votre aveuglement devant nous autres chrétiens, qui n'admettons pas même le sang des animaux dans des mets qu'il est permis de manger, et qui, pour cette raison, nous abstenons de bêtes étouffées ou mortes d'elles-mêmes, pour n'être souillés en aucune manière de sang, même de celui qui est resté enfermé dans les chairs. Aussi, l'un des moyens que vous employez pour mettre les chrétiens à l'épreuve, c'est de leur présenter des boudins gonflés de sang, convaincus que cela leur est défendu et que c'est un moyen de les faire sortir du droit chemin… (Tertullien, *Apol.* IX, 13-14 ; *Idid,* XXI).

On peut objecter que Tertullien tire directement ces interdits alimentaires de l'Ancien Testament, mais, il semble que l'Église s'inspire directement d'une habitude quotidienne juive puisque dans l'*Adversus Nationes,* il reproche aux polythéistes d'avoir adopté eux aussi les pratiques juives :

> Ce faisant, vous vous écartez vous aussi de vos croyances pour des coutumes étrangères : c'est aux fêtes juives en effet qu'appartiennent le sabbat, le banquet et aux rites juifs l'allumage des lampes, les jeûnes avec les pains azymes, les prières sur les rivages, coutumes absolument étrangères à vos dieux[8].

Le suivi de leurs prescriptions halakhiques a amené les historiens modernes à dire que les Juifs d'Afrique romaine, d'après le tableau qu'en fait Tertullien dans ses œuvres, restent très attachés à leur religion. À cet effet, C. Aziza (1977, p. 31) pense que :

> le Juif de Carthage est donc non seulement très religieux, mais d'une religion très orthodoxe, déjà talmudiste avant la lettre, en un mot, il est de tendance pharisienne. Les pharisiens, si l'on en croit Josèphe, constituent un ordre qui passe pour l'emporter sur les autres Juifs par la piété et par une interprétation plus exacte de la loi[9].

L'exemple du juif anonyme invite, cependant, à être prudent sur la piété des Juifs carthaginois d'autant qu'au Vème siècle de notre ère, Augustin atteste qu'ils fréquentent les théâtres et les cirques[10]. Par ailleurs, la prise en compte de la législation impériale, notamment du *Code Théodosien,* source qui a n'a pas souvent été prise en compte dans les travaux sur le judaïsme ancien d'Afrique avant qu'A. Linder

---

8. Tertullien, *Ad., Nationes* I, 13, 4. cf. C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, p. 23 qui souligne à juste titre les arguments polémiques qu'aurait tiré Tertullien du laxisme des règles alimentaires des Juifs de Carthage.
9. Voir aussi M. Hadas-Lebel, *op. cit.*, p. 115 qui s'appuie sur Tertullien, *Du Jeûne* XIII, 6 pour souligner la vitalité du judaïsme africain, fidèle à ses traditions ancestrales.
10. Augustin, *Sermon* XVII, 9. Sur une inscription du théâtre de Milet, en Ionie, en Asie Mineure (*CIJ* II, n° 748), indique la place des Juifs et des craignants-Dieu ; les polythéistes qui adoptaient certaines pratiques juives. Voir sur ces derniers, P. R. Trebilco, 1991, *Jewish Communities in Asia Minor,* Cambridge University Press, p. 145-166, spécialement, p. 159-162, pour le commentaire de cette inscription.

(1985, p. 57-64) ne parvienne à démontrer que treize lois dudit code se rapportent directement aux Juifs africainsinviteaussi à plus de prudence sur la pratique religieuse des Juifs en Afrique romaine. En effet, l'une de ces loisnous intéresse particulièrement. Il s'agit de l'édit pris par l'empereur Constantin à Constantinople, le 22 octobre 335, adressé à Félix (*PLRE I*, 1971, p. 331-332), préfet du prétoire d'Afrique. Il stipule que : *Eum, qui ex Iudaeo Christianus factus est, inquietare Iudaeos non liceat vel aliqua pulsare iniuria, pro qualitate commissi istiusmodi contumelia punienda. Et cetera*[11]. (Celui qui de juif est devenu chrétien, les Juifs n'ont pas le droit de l'inquiéter ou de se livrer contre lui à des actes contraires aux lois. Le tort commis devra être puni selon la nature du délit, etc.).

Ayant été promulguée à Carthage en mars 336, cette constitution impériale atteste que des cas de conversion de Juifs au christianisme ont été enregistrés dans cette ville. Elle présente également les conséquences d'une telle démarche étant donné que ceux qui renoncent au judaïsme s'exposent aux représailles de leurs anciens coreligionnaires. Le législateur ne mentionne ni les atteintes physiques subies par ces abjurants, ni les peines encourues par ceux qui les font subir, mais, il est raisonnable de penser que les abjurants s'exposent à la lapidation. Quant aux responsables d'un tel acte et leurs complices, ils encourent la peine capitale par la flamme comme prévoyait déjà l'édit du même Constantin, adressé à Evagrius le 18 octobre 315 (*CTh* XVI, 8, 1 = *CJI*, 9, 3). Ces quelques éléments suffisent à nuancer l'opinion admise par certains critiques contemporains pour lesquels, l'orthodoxie religieuse est la caractéristique du judaïsme en Afrique romaine et particulièrement à Carthage dans la mesure où, ils n'ont pas toujours été très attachés à leur religion, du moins à partir de la première moitié du IV[ème] siècle de notre ère où l'on enregistre des cas d'apostasies, à l'instar du Juif anonyme dont parle Tertullien, un siècle plus tôt.

11. Constantin, 21 octobre 335 (*CTh* XVI, 8, 5).

2. Le marqueur d'adjuration du judaïsme selon Tertullien

Pour savoir s'il s'agit, pour le Juif anonyme d'une conversion, le passage d'une *religio* à une autre, tel que l'affirme Tertullien, il faut tenir compte de ce qui la caractérise. En confrontant le passage de *l'Apologétique* : *«un scélérat qui se loue pour exciter les bêtes fauves» (Apol.* XVI, 12)*, à* celui de l'*AdNationes* dont nous avons déjà fait état, Tertullien apporte plus de détails sur le métier exercé par ce dernier. Pour C. Aziza (1974, p. 283-290), il s'agit d'un membre d'une communauté de chasseurs carthaginois qui capturaient des fauves et constituaient une équipe de veneurs. Pourtant les propos de Tertullien ne font pas allusion à une quelconque «communauté» à laquelle appartiendrait ce Juif. La seule précision est qu'il «se loue»; il s'agit donc d'un bestiaire non pas un prosélyte comme le pense S. Sehili Kolli (1999, p. 128), mais d'un apostat. Or, l'exercice de cette profession conduit celui qui l'exerce à se produire dans les différents espaces scéniques que compte la ville. Tertullien est contre la fréquentation de tels milieux par les chrétiens et produit, à cet effet, une œuvre sur les spectacles, contre ceux des chrétiens qui s'y rendent en estimant que les écritures n'interdisent pas de les fréquenter (Tertullien, *Spect.* III, 1). Il considère que les spectacles sont des cérémonies superstitieuses sous lesquelles se voilent les cultes polythéistes (Tertullien, *Spect.* V, 2-5; *Apol.* XXXVIII, 4). En outre, poursuit-il, derrière les noms des jeux qui se déroulent dans les gymnases, les cirques ou ceux des représentations théâtrales se dissimulent les divinités polythéistes (Tertullien, *Spect.* VI, 1-2). La fréquentation de ces lieux ou la participation aux activités ludiques qui s'y déroulent équivaut, d'après Tertullien, à honorer, du moins implicitement les divinités liées à ces spectacles; ce qui justifie l'interdiction faite aux chrétiens de fréquenter ces milieux.

Si le fait de se rendre à un spectacle au théâtre, au gymnase ou au cirque est, pour Tertullien, une souillure, car ils permettent le contact entre les spectateurs et ces milieux idolâtres, combien de fois la participation, «en se louant», c'est-à-dire d'en faire sa profession l'est davantage. Cela est d'autant plus vrai que les acteurs (gladiateur,

bestiaires…) avant toute prestation exécutent des rites à caractère cultuel en l'honneur des divinités tutélaires de chaque espace ludique. Au cirque, de l'aveu de Tertullien, les jeux sont consacrés à la divinité *Sol* : « son temple est bâti au milieu de l'enceinte, et son image rayonne sur le sommet de l'édifice, parce qu'ils ont cru qu'il ne fallait pas enfermer sous une voûte celui qui brille à découvert » (*Spect.* VIII). D'après ce passage, la statue de *Sol* était placée au milieu de l'arène. Au théâtre, Tertullien dit que les jeux étaient précédés de processions durant lesquelles les acteurs exhibaient les statues des divinités en l'honneur desquels des sacrifices étaient réalisés, en l'occurrence Dionysos et Aphrodite (Tertullien, *Spect.* X). Quant à l'amphithéâtre, il est présenté comme le sanctuaire des démons (*Spect.* XII). En effet, en dessous des gradins réservés aux notables des cités, l'amphithéâtre disposait d'une salle dans laquelle les gladiateurs, avant le combat dans l'arène, se recueillaient en allumant des bougies en l'honneur des dieux afin qu'ils leur soient favorables lors du combat. Les ruines d'une telle salle appelée *Sacellum* ont été découvertes à *Eleuthéropolis/Beth Gouvrin*, ville juive, où un autel sur lequel figure une dédicace en l'honneur de l'empereur Commode (180-192) et à Jupiter héliopolitain (E. Friedheim, 2006, p. 361). Par sa profession, il est indéniable que le Juif dont parle Tertullien se soit soumis au préalable à ces étapes cultuelles lors de ses différentes prestations scéniques. Pour Tertullien, ce n'est pas tant le fait que le Juif soit bestiaire ou membre d'une communauté de chasseurs qui fait de lui un apostat du judaïsme, mais c'est plutôt la réalisation des processions cultuelles, des sacrifices en honneur des divinités tutélaires de chaque lieu de spectacles romains de Carthage vu qu'il «y exerce chaque jour et par lequel, il reçoit des morsures continuelles de bêtes.» Certes, pour Tertullien, l'hyperbole «morsures continuelles» témoigne du dédain qu'il a envers ce «scélérat» qui caricature publiquement le Dieu des chrétiens, il n'en demeure pas moins que le Juif est devenu un adepte des cultes polythéistes ambiants, non seulement par la fréquentation de ces lieux, mais surtout par l'exécution des rituels et l'invocation de la protection des divinités comme *Sol*, lié au cirque. Dans ce cas, l'apostasie est caractérisée par l'adoption des pratiques cultuelles des

jeux scéniques romains en sa qualité d'acteur. En outre, elle s'affirme aussi, tant pour un chrétien que pour un juif, par le contactavec ces milieux idolâtres et cela, peu importe qu'il s'agisse d'un acteur ou d'un spectateur. Tertullien exprime clairement cette opinion :

> Ce ne sont pas les lieux eux-mêmes qui nous contaminent, mais ce qui s'y fait et par quoi les lieux eux-mêmes sont contaminés, comme je l'ai soutenu : ils nous contaminent parce qu'ils sont contaminés (*Spect.* VIII, 10).

À cette contamination, c'est-à-dire abjuration par fréquentation d'un milieu idolâtre, il faut toutefois, comme le précise M. Turcan (1986, p. 168), ajouter les dispositions intérieures et les mobiles du spectateur ou de l'acteur.

3. Le mobile d'abjuration du Juif anonyme

Il n'est pas possible de cerner les dispositions intérieures de cet abjurant juif. En revanche, on peut déterminer le mobile de son éloignement des pratiques judéennes. En analysant le système onomastique des Juifs d'Afrique romaine, Y. Le Bohec (1981, p. 209-229) s'est aperçu que ce dernier est le même dans tout l'Empire romain. En effet, à côté des Juifs n'ayant qu'un nom avec ou sans filiation (*I.J. Afr.,* 25 ; *I.J. Afr.* 38 a), il y a aussi ceux qui ont deux noms[12] avec parfois la mention de leurs ethnies et enfin ceux qui ont trois noms, la *tria nomina*[13]. Sur 106 noms recensés, il ressort que plus de la moitié des individus ne porte qu'un seul nom, soit soixante personnes (Y. Le Bohec, 1981, p. 216). Sachant que la filiation distingue les individus en fonction du sexe, des origines et des conditions sociales, le port d'un seul nom, qui se généralise sous le Haut-Empire, est familier des milieux populaires (L. Kajanto, 1963, p. 6 ; *Id*, 1965, p. 131 et 134-135 ; Y. Le Bohec, 1981, p. 216-219). De ce fait, la majorité des Juifs

12. *I.J. Afr.,* 12 : Iudasus Cosmos ; *I.J. Afr.,* 67 : Iulius Nictentius. cf. Y. Le Bohec, «Juifs et judaïsants… », *op. cit.*, p. 217, tableau n° 3.
13. *I.J. Afr.,* 46 : Longeia Flauia Laurentia ; *I.J. Afr.*, 70 : Pompeius Resutus Iudeus. cf. Y. Le Bohec, «Juifs et judaïsants… », *op. cit.*, p. 217, tableau n° 2.

d'Afrique romaine sont donc de condition modeste[14]. Y. Le Bohec (1981, p. 219), concluait à leur égard que «les Juifs appartenant aux classes sociales les plus basses vivaient nombreux en Proconsulaire, et notamment à Carthage. Ils représentaient au moins les deux tiers du total, et il faut dire au moins, car on ne tient pas compte des tombes anépigraphes les plus misérables.»
Ce sont les difficultés économiques qui ont sans doute conduit le Juif dont parle Tertullien à s'éloigner du judaïsme en devenant acteur scénique dans les différents lieux de loisirs romains de Carthage. En effet, dans sa description, Tertullien souligne «qu'il subit les morsures des bêtes - car, en s'engageant contre elles tous les jours, c'est maintenant sur tout le corps qu'il se fait écorcher et circoncire.» Si l'aveu met en évidence le sort du Juif qui, après sa caricature sur le Dieu des chrétiens, s'expose davantage aux morsures des bêtes comme le traduit l'expression *«ut ad quas se locando quot idie »,* une sorte de châtiment proportionnel à son offense divine, elle montre surtout le manque d'alternative auquel il a dû être confronté pour subsister en s'exposant malgré lui à la férocité des fauves. Accepter d'endurer de telles souffrances et aller à l'encontre de l'avis des sages qui interdisent à tout Juif d'assister et de participer aux jeux romainsne se justifient, à notre avis, que si ce métier lui permettait de gagner convenablement sa vie. Bien que nous ne disposons, en dehors des deux notices qui lui sont consacrées par Tertullien, d'aucune autre information sur le renégat juif, nous pouvons tout de même avancer qu'il faut peut-être le compter parmi les ¾ des Juifs pauvres de Carthage que l'onomastique permet d'identifier à travers le port d'un seul nom, un modèle de filiation surtout en vogue chez d'anciens esclaves affranchis.

14. Cette modestie se voit par le fait que la plupart des inscriptions sont peintes en rouge sur la paroi des niches et parfois même tracées au charbon au lieu d'être gravées, une entreprise sans doute plus coûteuse : *I. J. Afr.,* 3 ; *I. J. Afr.,* 25 ; *I. J. Afr.*, 26 ; *I. J. Afr.*, 27 ; *I. J. Afr.*, 29 ; *I. J. Afr.*, 30 ; *I. J. Afr.*, 31 ; *I. J. Afr.*, 32 ; *I. J. Afr.*, 33. À l'inverse, on enregistre aussi certains notables juifs comme l'archisynagogue et donateur de la mosaïque : *I. J. Afr.*, 74.

Conclusion

Pour finir, le témoignage de Tertullien est une donnée fragile pour approcher le processus d'abjuration du judaïsme au cours des premiers siècles de notre ère. Mais dans un contexte où nous manquons de détails sur les circonstances et les modalités qui peuvent susciter le passage du judaïsme aux cultes polythéistes, il s'est avéré que les étapes préliminaires qui accompagnent les jeux romains (procession avec statues des divinités dans l'arène, sa présence même dans l'enceinte, l'invocation de la protection des divinités par des sacrifices…) sont autant d'actes qui du point de vue de la *halakha* judéenne relève de l'idolâtrie (TJ. *Avodah* Zara 1-7 [40a] ; TB. *Avoda Zara* 18b). Or Tertullien semble avoir bien été renseigné sur le suivi de ces lois par ses concitoyens Juifs de Carthage dont il décrit plusieurs aspects de leurs pratiques cultuelles dans ses œuvres. C'est donc par l'incompatibilité entre la profession exercée et les prescriptions de la Loi qu'il en vient à dire qu'il s'agit d'un apostat juif.

Références indicatives

Abréviations

ANRW : Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
CIJ : Corpus InscriptionumIudaicarum
CTh : Code Théodosien
IJ.Afr. : Inscriptions juives d'Afrique
PLRE: Prosopography of the Later Roman Empire
SC : Sources Chrétiennes
TB : Talmud de Babylone
TJ : Talmud de Jérusalem

Sources

Augustin d'Hippone, 2009, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, édités par F. DOLBEAU, 2e édition revue et corrigée, *Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 147, Paris : *Sermon* XVII, 9.

E. MAGNOU-NORTIER, 2002, *Code Théodosien*, *Livre XVI* : Texte latin et traduction française. Introduction, notes et index par, Paris, Cerf.
FREY Jean-Baptiste, 1936, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum I (Europe),* Pontifico Istituto di Archeologia Cristiana, Roma.
Tertullien :
- 2004, *Contre Marcion* (SC 483), tome 5, Livre V, texte critique par C. MORESCHINI ; introduction, traduction et commentaire par R. Braun, Paris, Cerf ;
- 1991, *Contre Marcion* (SC 368), tome 2, Livre II, texte critique, traduction et notes par R. BRAUN, Paris, Cerf ;
- 1986, *Les spectacles* (SC 332), introduction, texte critique, traduction et commentaire par M. TURCAN, Paris, Cerf ;
- 1968, *Ad. Nationes* I, introduction, texte et commentaire par A. SCHNEIDER, Institut Suisse de Rome ;
- 1998, *Apologétique,* texte établi et traduction par J.-P. WALTZING ; introduction et notes par P.-E. DAUZAT, Paris, Les Belles Lettres.

Bibliographie

AZIZA Claude :
- 1985, « Quelques aspects sur la polémique judéo-chrétienne dans l'Afrique romaine (IIe – VIe siècles) », dans *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'antiquité et le haut Moyen-Age. Actes du colloque international du centre de recherches d'études juives et hébraïques et du groupe de recherches sur l'Afrique antique 26-27 septembre 1983* C. IANCU et J.-M. LASSERE (dir.), Montpelier, p. 49-59 ;
- 1977, *Tertullien et le judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres ;
- 1974, « Recherches sur l'*»Onokoitès»* des écrits apologétiques de Tertullien », *Hommage à Pierre Fargue,* Paris, p. 283-290.
COHEN ShayeJ. D., 2015, *Pourquoi les femmes juives ne sont-elles pas circoncises ? Genre et alliance dans le judaïsme*, trad. française par O. BOSSEAU, Paris, Cerf.

DARMON Jean-Pierre., 1996, « Les motifs de la synagogue de Hammam-Lif, un réexamen du dossier », *Journal of Roman Archeology, Supplement* 9, p. 7-29.
FANTAR Mounir, 2009, « Sur la découverte d'un espace cultuel juif à Clipea (Tunisie) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* 153-3, p. 1083-1101.
FRIEDHEIM Emmanuel, 2006, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des Realia talmudiques*, *(Ier-IVème siècles)*, Boston, Brill.
HADAS-LEBEL Mireille :
- 2005, « Les Juifs en Afrique romaine », *L'Afrique romaine de 69 à 439*, M.-P. ARNAUD-LINDET, C. BADEL, F. BARATTE *et al.* : coordonné par B. CABOURET, Renne, p. 325-349 ;
- 1999, « Les Juifs en Afrique romaine », *Histoire communautaire, histoire plurielle. La communauté juive de Tunisie. Actes du colloque de Tunisie organisé les 25-26-27 février 1998 à la Faculté de la Manouba*, A. ALLAGUI, H. KAZDAGHLI*et al.*, Centre de publication universitaire, p. 101-124 ;
- 1979, « Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'Empire romain », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*(*ANRW*), II, 19, 2. p. 398-485.
JONES Arnold Hugh Martin, MARTINDALE John Robertet MORRIS John, 1971, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* I (*PLRE*, I), AD 260-395, Cambridge University Press, p. 331-332: Félix 2.
ILAN Tal:
- 2012, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity II. Palestine 200-650*, Tübingen, Mohr Siebeck;
- 2011, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity IV. The Eastern Diaspora 330 BCE-650 CE*, Tübingen, Mohr Siebek;
- et ZIEM Thomas, 2008, *Lexicon of Jewish names in Late Antiquity III. The Western diaspora 330 BCE-650 CE*, Tübingen, Mohr Siebeck;
- 2002, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity I. Palestine 330 BCE-200 CE*, Tübingen, Mohr Siebeck.
KAJANTO Liro:

- et al, 1965, *Latin cognomina*. Helsingfors;
- 1963, *Onomastic Studies in the early inscriptions of Rome and Carthage,* Acta Inst. Rom. Finl., I.

KOOLI SEHILI Samira, 1999, « Les Juifs en Afrique romaine d'après Tertullien et saint Augustin », *Histoire communautaire, histoire plurielle. La communauté juive de Tunisie. Actes du colloque de Tunisie organisé les 25-26-27 février 1998 à la Faculté de la Manouba*, A. ALLAGUI, H. KAZDAGHLI *et al.*, Tunis, Centre de publication universitaire, p. 125-133.

LASSERE Jean-Marie, 1977, *Vbique Populus*, *peuplement et mouvements des populations dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. - 235 ap. J.-C.),* Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

LE BOHEC Yann :
- 1985, « Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain », *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'antiquité et le haut Moyen Âge. Actes du colloque international du centre de recherches d'études juives et hébraïques et du groupe de recherches sur l'Afrique antique 26-27 septembre 1983*, C. IANCU et J.-M. LASSERE (dir.), Montpelier, Université Paul Valéry, p.13-47 ;
- 1981, « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », *Antiquités africaines* 17, p.165-207 ;
- 1981, « Juifs et judaïsants en Afrique romaine. Remarques onomastiques », *Antiquités africaines*, n° 17, p.209-229.

LINDER Ammon, 1985, « La loi romaine et les Juifs d'Afrique du Nord », *Juifs et judaïsme en Afrique du nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age, Actes du colloque international du centre de recherches et d'études juives et hébraïques et du groupe de recherches sur l'Afrique Antique 26-27 septembre 1983*, C. IANCU et J.-M. LASSERE (dir.), Montpelier, Université Paul Valéry, p.57-64.

LUND John, 1995, «A synagogue at Carthage ? Menorah-Lamps from the Danish excavations», *Journal of Roman Archeology* VIII, p. 245-262.

MIMOUNI Simon Claude:

- 2012, *Le judaïsme ancien du VIIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins,* Paris, Presses universitaires de France (PUF) ;
- 2007, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaines : histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris-Louvain, Peeters.
NEMO-PEKELMAN Capucine, 2015, *Rome et ses citoyens juifs (IVe-Ve siècle)*, Paris, Honoré Champion.
REBILLARD Éric :
- 2003, *Religion et sépulture : l'église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*. Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) ;
- 2003, « Groupe religieux et élection de sépulture dans l'Antiquité tardive », *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition,* Turnhout, Brepols, p. 259-277.
SIMON Marcel :
- 1948, « Le chandelier à sept branches, symbole chrétien ? », *Revue d'Archéologique,* Sixième Série, 31/32, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65e anniversaire*, 2, p. 971-980 ;
- 1962, « Le chandelier à sept branches, symbole chrétien ? », *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne*, p. 181-187.
TOUTAIN Jules, 1930, *Dictionnaires des Antiquités* (*DA*) III, 2*, « Lucerna* », p. 1320-1347.
TREBILCO Paul Raymond, 1991, *Jewish Communities in Asia Minor,* Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press.
VISCHER Lukas, 1951, « Le prétendu culte de l'âne dans l'église primitive », *RHR* 139, 1, p. 33-34.
VERDIERE Raoul, 1954, « Le Dieu qui brait », *N. Clio*, 6, p.322-326.
WILLIAMS Margaret H, 2013, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen, Mohr Siebeck, cop.

Œuvre des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie à la mission catholique de Boundji au XXe siècle

Joseph ITOUA
Maître de Conférences en histoire et civilisations anciennes
à l'École Normale Supérieure de l'université Marien Ngouabi (Brazzaville-Congo)
Laboratoire d'Études et de Recherches Pluridisciplinaires en Sciences Humaines et Environnementales (LERPSHE)
itouajoseph@hotmail.com

Résumé

L'article se propose de restituer l'action déterminante des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie dans l'évangélisation par l'éducation, au côté des Pères du Saint-Esprit à Boundji. Dans son œuvre d'occupation des pays de l'Afrique centrale, Pierre Savorgnan De Brazza fit, dès le XIXe siècle, appel aux missions chrétiennes déjà établies sur la côte atlantique (Landana) du Congo. Dans ce cadre, le Révérend Père Augouard et les Pères du Saint-Esprit reçurent la mission d'évangéliser le Nord-Congo. Leur œuvre, dans les régions septentrionales du Congo, débute par l'établissement des missions sur la rive gauche de l'Alima : Lékety, Tsambitso et Boundji. Pour l'occupation des filles, l'Église, Saint François-Xavier de Boundji, reçut en juillet 1910, le concours des religieuses dont les actions s'avéreront décisives dans l'évangélisation et la scolarisation de la population féminine.

Mots clés : Œuvre – Sœurs Missionnaires – Congrégation – Mission catholique – Évangélisation – Education – Œuvres fiancées.

Missionnary Systers of Mary's Work at Catholic Mission of Boundji in Twentieth Century

Abstract

The article offers restitute the determining action of nuns in the evangelization by education, at the side of the Fathers of Holy Spirit in Boundji. In his work of occupation of the countries of central Africa, Pierre Savorgnan De Brazza made, from XIX[e] century, a call to the Christian missions already established on the Atlantic coast (Landana) of Congo. On this occasion the reverend Father Augouard and the Fathers of Holy Spirit received the mission to evangelize the North-Congo. Their work, in the northern regions of Congo, starts with the establishment of missions to the left of Alima riverside: Lékety, Tsambitso and Boundji. For the occupation of the girls, the Holy François-Xavier Church of Boundji, received in July 1910, the help of the Franciscan Sisters whose actions will prove decisive in the schooling of the female population.

Keywords: work – Missionary Sisters – Congregation – Catholic Mission – Evangelization – Éducation – Promised in marriage works.

Introduction

Aux XIXe et XXe siècles, la passion missionnaire catholique en Europe favorise la naissance de nouvelles organisations qui se lancent à la conquête spirituelle du continent africain : les ordres religieux. Le Congo ne fut pas à l'abri de ce mouvement. Il fut évangélisé par, entre autres, la Congrégation des Pères du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie[11]. Après les Spiritains, la Congrégation des Sœurs de Saint Joseph de Cluny fut la première congrégation féminine à s'y implanter en 1886. Quelques années après, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie intègrent cette œuvre (A.B. Ibombo, 2011, p. 103-106). La Congrégation des Pères du Saint-Esprit entreprit de poursuivre la conquête coloniale et spirituelle du Nord-Congo (après l'échec de la première tentative d'évangélisation du royaume Kongo aux XVe-XVIIe siècles). C'est ainsi qu'elle confia au R.P. Augouard et ses compagnons (les Pères du Saint-Esprit) la mission d'explorer le Nord-Congo et d'y implanter des missions. Ces acteurs accomplirent leur mission de 1897 à 1913 à travers la fondation des missions de Lékety, Tsambitso et Boundji sur l'Alima et celles de Liranga, Betou et, plus tard Impfondo sur l'Oubangui. Pour la gestion de Boundji, dernière-née des missions sur l'Alima, Mgr Augouard sollicita et obtint le concours des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie, pour l'œuvre d'éducation des filles.

Sur l'œuvre d'évangélisation au Congo, plusieurs travaux de valeur ont été entrepris par les chercheurs de renom. S'agissant des actions des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie dans la mission catholique de Boundji, on ne dispose des renseignements forts intéressants que dans quelques rares ouvrages. Le premier ouvrage en la matière est celui de M. Legrain (1994) qui en plus de l'histoire de l'évangélisation de Boundji, renseigne sur l'œuvre des différents acteurs. Le panorama dressé par J. Ernoult (1995) trace les grandes

---

1. Actuellement, on préfère la désigner tout simplement par la Congrégation du Saint-Esprit et non plus du Saint Cœur-de-Marie comme unique nom historique de sa fondation.

missions catholiques créées par Mgr Augouard au Congo. Sœur O. Cléret de Langavant et Sœur C. Bazin (2010) ont consacré un ouvrage sur l'activité des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie en République du Congo en mettant un accent particulier sur Boundji. L'ouvrage de l'abbé A. B. Ibombo (2012) présente essentiellement l'activité missionnaire de Mgr Augouard, en particulier celle de ses compagnons (prêtres, religieuses, etc) au Congo. Sur les traces de M. Legrain (1994), J. Ollandet (2016) apparaît comme le plus grand peintre des acteurs de l'évangélisation de Boundji. Il remonte à l'origine de cette installation sur les bords de l'Alima et reconstitue l'œuvre des grands pionniers de la mission de Boundji. F. I. Obanle Niabassa (2017) s'inscrit dans la même trajectoire que Jérôme Ollandet, dans son mémoire sur les acteurs principaux et les acteurs secondaires de l'implantation de l'église catholique à Boundji. Ensemble, ces rares études constituent une mine d'informations et de données scientifiques qui nous ont permis de circonscrire et d'orienter notre article.

Le présent article se penche sur l'œuvre de la congrégation des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie durant la première moitié du XXe siècle. La période circonscrite est celle allant de 1910, année de l'arrivée à Boundji, à 1934, année de l'intensification de leur action par de nombreux mariages chrétiens des filles à leur charge. Le but de ce travail est de souligner et faire apprécier les grandes actions que ces femmes blanches (les Sœurs) ont accomplies pour les filles noires dans la mission de Boundji. Il est aussi conçu pour contribuer à la connaissance de l'histoire de l'évangélisation du Congo. Ainsi, nous essayons de répondre aux questions suivantes : quelles sont les principales actions menées par les Sœurs Franciscaines au Congo ? Comment ces actions ont-elles été appréciées par les autochtones ? Pour répondre à ces questions, nous formulons l'hypothèse selon laquelle, malgré d'énormes difficultés[2], les religieuses ont réalisé une œuvre considérable. Elles ont marqué de leur empreinte l'histoire, non seulement de l'évangélisation de la contrée de Boundji, mais

2. Dans la contrée, les missionnaires ont connu des obstacles d'ordre humain et naturel.

aussi de la vie des populations de la contrée. Elles ont été à la fois prédicatrices, médecins, pédagogues, bref maîtresses d'œuvre.
Le cadre et l'orientation de cet article ont eu pour base essentielle les documents écrits consultés et exploités. Pour atteindre ces sources documentaires, nous avons eu à recourir aux centres de documentation spécialisés sur les études religieuses et d'autres centres de la place, tels que la Grande bibliothèque de l'Université Marien Ngouabi, l'Institut Français du Congo, la Semaine Africaine, la bibliothèque de l'École Normale Supérieure. Ainsi, pour l'ensemble du travail, nous nous sommes servis d'ouvrages et d'articles de différentes revues et d'enquêtes orales. Cela nous a permis de disposer de nombreux renseignements utiles à la réalisation du présent travail qui s'articule en deux parties essentielles : d'une part, l'installation des missions catholiques sur l'Alima qui constitue le cadre structurel de l'article et d'autre part, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie et leurs actions à Boundji, objet du travail.

1. L'installation des missions catholiques sur l'Alima

1.1. Les missions Notre Dame de Lékety et Sainte Radegonde

Pour accompagner l'œuvre coloniale française dans la partie Nord du Congo, l'Église catholique fut amenée à installer des missions sur la rivière Alima. Dans ce but, de 1897 à 1899, Mgr Augouard fonde d'abord deux missions : la première mission, Notre Dame de Lékety, le 8 juin 1897, puis celle de Sainte Radegonde, le 15 janvier 1899 (J. Ernoult, 1995, p. 174-175), suite aux difficultés techniques que son bateau, Léon XIII[33], connut sur l'Alima. Il les voulait toutes suffisamment proches des voies de pénétration pour qu'elles puissent être facilement visitées, et elles devaient n'être pas trop éloignées les unes des autres pour que les missionnaires ne s'y sentent pas isolés (J. Itoua, 2010, p. 221). La rivière Alima est

3. Le Léon XIII, c'est un bateau à vapeur.

donc la deuxième voie de pénétration des missionnaires catholiques français dans le nord-Congo, après le fleuve Congo.

1.2. La fondation de la mission de Boundji

La fondation de la mission de Boundji par Mgr Augouard se situe dans le prolongement de l'implantation de l'Église catholique au Congo. Il quitta à nouveau Brazzaville le 26 décembre 1899 pour le Haut-Congo. Cette fois, sans aucun problème de parcours, il arriva le 10 janvier 1900 à Otse-Otse (petit campement au bord de l'Alima habité par Ofemba, d'origine Likouba). C'est là, le 10 janvier 1900 que Mgr Augouard qu'accompagnaient les R.P. Colombel et Mauger, ainsi que le Frère Stanislas, installa la mission qui prit le nom de Boundji et qui fut dédiée à Saint-François-Xavier[44], un bienfaiteur Canadien[55] de qui il avait reçu un don important pour la fondation de cette mission le 10 janvier 1900 (J. Ernoult, 1995, p.180-192). Dans une lettre du 10 février 1900, publiée dans le Bulletin général (BG) de juillet de la même année, Mgr Augouard en fait état, il écrit :

> Je reviens de mon voyage dans l'Alima où j'ai enfin fondé la mission de Saint-François-Xavier à mi-chemin entre Sainte-Radegonde et Notre Dame (Lékéti). Le site est excellent et de cette façon nous voilà bien casés avant l'arrivée des concessionnaires. J'ai demandé à

4. François-Xavier c'est le prénom du bienfaiteur canadien. C'est donc par reconnaissance que Mgr Augouard avait donné ce nom à la paroisse.
5. Le projet de la mission de Boundji était vieux de 4 ans. Il remontait à 1896. Le T.R.P. Mgr Leroy avait reçu une lettre d'un curé du Canada M. Marseille, curé de la paroisse *« o Canad's River »*. Il se disait mandaté par une personne qui désirait faire un don important en vue de la fondation d'une mission dans un vicariat parmi les plus nécessiteux. Cette personne souhaitait garder l'anonymat et désirait avoir des détails sur la future mission avant de fixer son choix. Mgr Augouard se trouvait alors en congé à Paris, à la Mission Mère. Le T.R.P. lui remit la lettre en le priant de faire le nécessaire. Mgr Augouard écrivit longuement au bienfaiteur et donna force renseignements, montrant qu'il convenait parfaitement, qu'il remplissait toutes les conditions requises et qu'il serait heureux de fonder cette mission. Après échange de quelques lettres, M. Marseille envoya 50 000 francs. L'abbé Marseille avait demandé de confier la nouvelle fondation à son saint patron, St François Xavier. Mgr Augouard l'avait accepté avec plaisir et tenait à ce qu'on ne donnât pas d'autres noms (Lire Père A. Jeanjean, p. 6-7).

> l'administration que 6 hectares de terrain au lieu de 500, pour éviter les charges écrasantes imposées aux concessions par l'arrêté du 5 août 1899 (A.B. Ibombo, 2012, p. 98).

Pour les travaux, outre les religieux, le Diata-Diata avait embarqué une équipe d'ouvriers noirs loango recrutés depuis le littoral. M. Legrain (1994, p. 51), biographe du Père Adolphe Jeanjean, annonce de manière plus détaillée, la composition de l'expédition de Mgr Augouard :

> À la fin de l'année 1899, Mgr Augouard charge ses bateaux, le Léon XIII et le Diata de tout le personnel et de tout le matériel indispensable pour la fondation de boundji. Au Père Colombel et au père Mauger et au Frère Stanislas, on adjoint toute une équipe de travailleurs loangos : ils comprennent quelque peu le français. Ils pourront entreprendre de gros travaux tout en créant les premiers liens avec la population autochtone. Destination : la mission de la moyenne Alima, sur un lieu déjà repéré, à 100km environ de Lekéti et de Sainte-Radegonde. Après une dizaine de jours de navigation, le Diata accoste, le 10 janvier 1900, à Otsétsé, petit village d'un Likouba nommé Ofemba. On abrite provisoirement le matériel, on plante des tentes et Monseigneur donne avant de repartir, sa meilleure bénédiction. On appela officiellement cette mission Saint-François-Xavier.

Le nom de Boundji prévaut très tôt, même si la paroisse demeure consacrée à Saint-François-Xavier. M. Legrain (1994, p. 51) tente d'expliquer l'origine du terme Boundji :

> Le terme Boundji englobe plusieurs groupes de Mbochis qui se distinguaient alors par quelques caractéristiques bien typées : les uns habitaient une zone de hautes herbes où vivaient des buffles, d'autres étaient renommés par leurs disputes, d'autres par leur façon de battre le tam-tam, d'autres enfin parce qu'ils ne voyageaient pas sans emporter une petite calebasse au bout de leur sagaie. Mais tous ces gens-là avaient en commun de passer l'Alima au lieu où s'établit la mission, et chacun trouva commode de nommer ce lieu-là Boundji.

Cette insinuation du Père Legrain est à accepter avec suffisamment de réserve. Une tradition locale lie ce nom à une plante arbustique à

branches flexibles (comme lianes) appelée « Ibondji » en Mbosi, sous laquelle se tenait un marché qui réunissait les Mbosi des deux rives de cette zone de la rivière Alima. Le lieu finit par abriter un village où les Pères du Saint-Esprit installeront la plus brillante église du Congo septentrional. Dans les temps modernes, le terme Boundji désigne une zone géographique qui regroupe plusieurs chefferies et regroupements Mbosi. Depuis 1962, le terme fait référence au district administratif des groupes Mbosi et des groupes Tegue (Teke-Alima) dont le chef-lieu est ce village religieux.

1.3. Les difficultés de la mission et sa réouverture

La mission de Boundji connut des débuts difficiles. C'est ici que commença le conflit Noirs autochtones contre les Blancs (Français) considérés tous comme des agents coloniaux. Jusqu'à trois ans, les Pères ne parvinrent pas à convertir un seul noir. Plus douloureux, dans le même temps tous les créateurs de la mission moururent. La mission fut fermée de novembre 1903 à septembre 1904 (G. Mazenot, 1970, p. 242).

Le 30 septembre 1904, le Père Prat fut chargé de rouvrir la mission, pour le grand bonheur des missionnaires et l'intérêt futur des populations locales. Une nouvelle équipe est mise en place. Elle est constituée des Pères Jean Prat et Édouard Épinette ainsi que du Frère Pol de Léon Cornec. Se méfiant du site choisi par les prédécesseurs, elle décida de désinstaller la mission. Ainsi, la désormais nouvelle mission est-elle construite à environ 300 mètres de l'Alima sur un terrain sablonneux que les missionnaires, avec le concours de la population, vont améliorer par petites touches grâce à la terre prise en forêt.

À son arrivée, le Père Prat usa d'une méthode peu orthodoxe pour constituer sa communauté : il arracha de force à leurs parents ou acheta les jeunes filles, avec pour prétexte de les préparer à la vie de femme chrétienne (J. Ollandet, 2016, p. 43). Mais peu à peu, cette méthode qui simulait l'esclavage cessa et la méfiance disparut entre les populations et les missionnaires, et, ceux qui les avaient naguère

accueillis à coups de sagaies mirent les enfants à leur disposition. Ainsi, à Noël 1905 on célébra quatorze baptêmes à Boundji (M. Legrain, 1994, p. 38) et la mission de Saint-François-Xavier, la dernière-née sur l'Alima prit son essor. Dès lors, les trois missions de l'Alima se développèrent avec une célérité surprenante. Cela fit la gloire de Mgr Augouard qui avait su gagner des âmes sur les rives de l'Alima en installant des missions sur cette rivière.

Boundji, la dernière des missions de l'Alima demeurera la plus illustre et la plus féconde. Sa position centrale lui permettra de devenir le cœur de la chrétienté non seulement des populations Mbosi, mais aussi de toute la partie nord du pays (J. Itoua, 2010, p. 222). Les missionnaires usant de leur méthode y construisirent des structures sociales destinées à l'instruction, à la santé, à l'internement des chrétiens (village chrétien appelé Saint Benoît). La création de ce village permit aux missionnaires d'éloigner les jeunes des traditions locales (polygamie, fétichisme). Située dans la zone de transition entre la forêt équatoriale au nord et la savane des plateaux Batéké au sud, la zone de Boundji est limitée au nord par Fort Rousset et Ngoko, au sud par l'Alima et Allembé, à l'est par Oyo à l'ouest par Ewo et Okoyo (E. Loni, 2014, p. 2).

2. Les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie et leurs actions à Boundji

Au Congo, Boundji est la première mission à recevoir en 1910 les Sœurs Franciscaines de Marie. Elle est suivie en 1926 par Notre Dame de Lekety, avant Brazzaville (Poto-Poto) en 1946 (A.B. Ibombo, 2012, p. 106). Ayant constaté le nombre considérable des filles que les Pères avaient arrachées ou achetées des parents et rassemblées dans cette mission de l'Alima, Mgr Augouard pensa à l'ouverture d'un centre pour la formation et l'éducation de ces filles.

2.1. Installation des Franciscaines Missionnaires de Marie

Ainsi, lors de son congé en France en 1907, Mgr Augouard entra en contact avec la Congrégation des Sœurs de Marie pour

solliciter de l'accompagner dans son soutien à l'œuvre courageuse des missionnaires de Saint François-Xavier à Boundji. L'accueil favorable qu'il reçut se solda par l'arrivée à Boundji le 24 juillet 1910 des six premières religieuses dont la Mère Marie-Catherine de Bologne, la Supérieure, 28 ans, la Mère Faustine, 31 ans, la Mère Ameline, 43 ans, la Sœur Justine, 36 ans, la Sœur Pétronille, 25 ans, et la Sœur Françoise. Relatant les faits, le Père Jeanjean écrit :

> Au mois de juillet 1910, le père Pie X transportait l'évêque et six sœurs franciscaines qui allaient s'établir près de la station Saint-François-Xavier, sur les bords de l'Alima, amenant avec elles une trentaine de fillettes originaires de cette région. L'arrivée des sœurs était attendue avec impatience, et ce fut une joie délirante quand on les vit débarquer au milieu de la population avertie une demi-heure d'avance par les sifflets du bateau» (A.B. Ibombo, 2012, p. 104).

À leur arrivée, les Sœurs trouvèrent le dispositif nécessaire à leur installation. La mère supérieure, par lettre du 31 juillet décrit à la Supérieure Générale de la Congrégation les installations mises à leur disposition :

> La maison est très simple, très fraîche, très commode. Une véranda court tout autour et protège de la chaleur ; nous y avons tout ce qu'il nous faut : une chapelle, une salle pour l'oratoire et la lingerie, un vaste magasin, car il faut se nourrir de provisions pour des mois parfois, un dortoir et une chambre à coucher pour la supérieure. En face de cette première construction, une autre plus petite contient un parloir, un réfectoire, une buanderie. La cuisine est à vingt mètres de là. Ceci vous semblera drôle, mais c'est pour une précaution bien nécessaire ici pour éviter les incendies (M. Legrain, 1994, p. 89).

Dressant le bilan qui confirme l'évolution de leurs activités à Boundji, l'une d'entre elles, la sœur Marie Joséphine écrit : «l'œuvre des filles à Boundji m'intéresse vivement, elle est florissante» (A.B. Ibombo, 2012, p. 105). En fait, chacune des religieuses imprima son image et sa marque. Par exemple, la Sœur Andrée captivait plus que les autres par son grand courage et son franc-parler. Elle engueulait tout le monde comme un homme et se faisait bien respecter. Elle s'occupait

de l'internat des filles. Douée d'une formidable énergie, elle dormait très peu pour mieux surveiller les gestes de quelques jeunes garçons qui logeaient non loin de là et qui pouvaient venir rôder autour des dortoirs pour écouter à travers les murs de bambou, les petites causeries des filles ou leurs ronflements. L'imprudent qui se faisait prendre était présenté en urgence au Père Prat qui le renvoyait aussitôt chez lui (J. Ollandet, 2016, p. 46). La séparation des deux sexes était intangible.
Avec cette arrivée des religieuses et la bonne réputation de leur action, les parents des jeunes filles devinrent de plus en plus rassurés sur l'aventure de leurs enfants à Boundji (J. Ollandet, 2016, p. 47). À partir de ce moment, les recrutements se firent plus aisément qu'auparavant ; la relation entre la population et les missionnaires devint apaisée.

2.2. L'éducation des filles et des « fiancées » par les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie

Les Sœurs vinrent à Boundji accompagnées d'une trentaine de fillettes originaires de la région. Elles y trouvèrent déjà, à leur charge, 80 filles et se mirent aussitôt à l'œuvre. Mgr Augouard constate l'engouement à l'ouverture de cette œuvre :

> Cette communauté naît pour ainsi dire à l'âge adulte, car déjà quatre-vingts petites filles se pressent à l'œuvre des Sœurs ; les arbres fruitiers sont la plupart prêts à produire et d'immenses plantations de manioc assurent la nourriture à tout ce petit peuple noir dont l'estomac est toujours à la hauteur de n'importe quelle aubaine inattendue. Le gros gibier s'était mis lui-même de la fête, et en huit jours le chasseur noir de la mission[66] avait tué deux buffles, deux antilopes, et même un élé

6. Le chasseur noir attitré de la mission c'était Ombola, l'ami du Père Prat. Le Père fit connaissance avec Ombola lors de ses tournées sur la rive gauche de la rivière Ngoko. En effet, celui-ci habitait le village Oyenze/Ossangui. Malgré la grande amitié liant les deux hommes, Ombola resta païen toute sa vie. Féticheur réputé et polygame, il chassait au fusil de marque *Gras,* une arme redoutable à l'époque en comparaison avec les fusils à poudre et silex que l'on connaissait déjà dans le pays depuis la traite (Lire J. Ollandet, 2016, p.81).

> phant dont les énormes côtelettes n'effrayèrent pas nos petites négrillonnes» (M. Legrain, 1994, p. 89).

Les filles enrôlées par les missionnaires recevaient ainsi une éducation fondée sur les principes chrétiens. Le séjour d'une fille au centre durait 20 mois minimum, consacrés malheureusement à la seule éducation religieuse. Ce temps était considéré comme court pour une fille villageoise, d'autant qu'elle pouvait arriver au centre au-delà de 13 ans et était ainsi repartie :
- 18 mois du catéchisme, jusqu'au baptême;
- 2 mois de préparation à la première communion et pour recevoir le scapulaire.

La formation des filles à Boundji se limitait à :
- l'enseignement du catéchisme chaque matin et la répétition chaque après-midi;
- des séances de prière (matin et après-midi);
- l'assistance à la messe dominicale;
- l'entraînement au travail ménager : culture de champ de manioc, jardinage (potager), apprentissage à la préparation de repas (confection de pain de manioc), couture (confection de draps, d'habit d'enfants, de nappes de table), entretien des locaux et des jardins, transport d'eau depuis la source (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 91-95).

On relève que cette formation ne réservait pas une grande place à l'apprentissage de l'écriture et du calcul pour permettre aux filles d'avoir accès aux prières et aux dogmes essentiels. L'œuvre des Sœurs eut néanmoins un impact positif auprès des populations. Les familles dont les épouses étaient d'anciennes filles de Saint François-Xavier furent souvent citées comme exemples de femmes modernes. Dix ans après la fondation du centre, la Mère Photine notait :

> Des baptêmes, oui, nous en avons grâce à Dieu, et, outre les anges que nous envoyons au Paradis, il se forme peu à peu des foyers chrétiens…

> Nos filles ont bonne réputation, on vient les chercher de loin. Cette œuvre des filles chrétiennes qui, après une formation au travail ébauchée, quelques rudiments d'instruction et surtout un enseignement religieux quotidien, fortifié par la pratique, donne des femmes chrétiennes aux foyers convertis. C'est vraiment l'avenir de la Mission. Avoir des familles chrétiennes, des enfants de chrétiens, c'est le rêve du missionnaire… (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 91-92).

D'année en année, il y avait une certaine ferveur. En 1931 «il y a 75 catéchumènes internes et 55 externes. Toutes font 18 mois d'études et plus parfois. Elles sont instruites par Sr Marie Andrée. Cette année il y a eu 78 baptêmes» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 91). En 1934, «sur les 200 filles internes, on dénombre 80 chrétiennes mariées et mises d'office chez les Sœurs à 13 ans, 120 païennes, fiancées à des chrétiens qui se préparent au baptême et au mariage religieux» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 91). Plus tard, quelques filles des rives de l'Alima eurent de la vocation à devenir des religieuses (J. Ollandet, 2016, p. 47), sans doute, à partir de cet attrait magnifique et de cette propension à rendre service aux autres êtres humains.
La formation comptait aussi des promenades hebdomadaires, le plus souvent pour aller à la pêche ou encore pour visiter les malades des villages environnants ou prendre des nouvelles d'une élève absente. Cependant, cette œuvre centrée uniquement au site de la mission ne manqua pas d'insuffisances. Mgr Guichard qui succéda à Mgr Augouard en 1921 pensa qu'on ne pouvait plus continuer à sortir l'Homme de son milieu païen pour qu'il évolue dans un milieu saint. Il fallait plutôt l'évangéliser dans son milieu de vie. Pour lui, la nouvelle pastorale de l'Église est de rayonner partout, d'aller vers les chrétiens, même les plus éloignés, leur procurer les mêmes avantages que ceux des missions-mères. Or, le milieu de vie que l'on propose est souvent créé de toute pièce, manquant de réalisme. Aussi est-il normal que l'indigène catéchisé renoue avec ses vieilles habitudes, une fois rentré au bercail. Par ailleurs, l'administration coloniale qui reprochait à la mission de recevoir les jeunes valides pour le travail et l'impôt envisagea même de disperser le village chrétien de Saint-Benoît, affirmant que des éléments indésirables s'y

étaient introduits. On doit aussi noter que l'œuvre des missionnaires n'avait pas fait seulement des satisfaits.

Les relations des villages avec la mission furent parfois tumultueuses, surtout avec l'arrivée des Sœurs. Il ne manquait pas de récalcitrantes parmi les enfants en charge; certaines tentaient de s'enfuir. En 1921 le Père Jeanjean releva la fuite de 9 filles qui revinrent par la suite, puis sept filles qu'on retrouva le lendemain (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 90-92). On releva aussi la mort subite d'une fille de 16 ans environ. Elle s'était disputée avec une autre fille le lundi précédent, à trois reprises (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 90). En plus de l'éducation, l'œuvre missionnaire s'attelait de façon spécifique à préparer les jeunes filles à la vie de couple.

À leur avantage, les Sœurs Franciscaines s'investirent aussi dans «l'œuvre des fiancées» dès leur arrivée. Adoptant un mode de vie simple qui marqua les esprits, elles reçurent un accueil très favorable auprès des familles qui vont accepter le départ de leurs filles au centre religieux. Ainsi, la population de fillettes qui était de 80 à leur arrivée passa à 120 au début de l'année 1911, pour atteindre le nombre de 500 au moment où le centre fut transformé en école ménagère (J. Ollandet, 2016, p. 47). C'est la Sœur Andrée qui s'occupait de ces filles dont le système de recrutement avait été initié par le Père Prat. Mais ce fut le Père Schikelé le grand animateur, il entreprit les plus grands recrutements, parcourant les villages et enlevant de force les filles ou offrant aux parents des cadeaux constitués d'étoffes, de sel et de quelques parures. Ces cadeaux étaient perçus par les familles comme cage de sincérité du missionnaire à bien traiter les enfants (J. Ollandet, 2016, p. 47). Le Père Schikelé parcourut non seulement les villages alentours de Boundji, mais alla jusqu'à l'autre côté de l'Alima, et sur les rives de la Mpama, payant la dot des filles qu'on voulait bien lui donner. Celles-ci étaient ensuite amenées auprès des religieuses qui s'attelaient à les former à leurs futures tâches d'épouses chrétiennes et de mères de famille. Après quoi elles devaient épouser des hommes chrétiens (J. Ollandet, 2016, p. 47-48) qui malheureusement versaient la dot à la mission et non aux parents. En fait, l'œuvre des «fiancées» devait

aboutir au mariage chrétien (J. Ollandet, 2016, p. 49-50). Celui-ci avait été institué par les missionnaires pour lutter contre la pratique de la polygamie en milieu Mbosi. C'est ainsi qu'on pouvait lire : «Nous avons toujours à lutter contre les coutumes païennes, la polygamie surtout» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 26). Par ailleurs, en donnant tous ces cadeaux aux villageois pour le départ de leurs filles à Boundji, les missionnaires avaient assimilé leur geste à la dot que le Mbosi verse aux parents de la fille qu'il prend en mariage comme gage d'alliance à sceller entre sa propre famille et celle de sa future épouse. C'est le paradigme fondamental de ce geste auquel la société tient fermement. On n'enlève pas la jeune fille de son milieu parental sans donner la preuve de sa bonne foi. Ceci est valable pour toute l'Afrique.

On comptait alors, au centre tenu par les Sœurs Franciscaines, deux catégories de filles. Certaines étaient placées par leurs parents qui les confiaient directement au Père Schikelé, selon l'un ou l'autre mode de recrutement mentionné ci-dessus. D'autres étaient de jeunes fiancées, confiées aux Sœurs par leurs futurs époux, jeunes gens chrétiens ou païens, catéchumènes qui avaient déjà versé la dot aux parents des filles et qui voulaient, pour leurs futures épouses une instruction et la préparation au baptême. Eux-mêmes s'y mettaient aussi s'ils n'étaient pas encore baptisés (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 89). Tout était organisé pour faciliter, avec la création des familles chrétiennes la transmission de la religion chrétienne au détriment des coutumes locales. Ces familles chrétiennes pouvaient retourner vivre dans leurs villages ou s'établir au village chrétien. Cette dernière option réjouissait les missionnaires puisque, désormais, ces chrétiens «vivent dans le rayonnement de la mission, assistent aux offices, sont continuellement instruits, aidés, guidés, leur petite famille trouve autour d'elle des habitudes chrétiennes» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 90).

2.3. Contribution à l'épanouissement culturel, sanitaire et à la compréhension des langues locales

Les Sœurs Franciscaines de Marie ont, d'une certaine manière, contribué à l'épanouissement culturel des filles qu'elles avaient à leur charge. On peut rappeler que leur œuvre avait été précédée par celle des Pères de Boundji qui achetaient des filles afin de les préparer comme de futures épouses dignes de leurs garçons devenus chrétiens. Ces filles étaient confiées à des femmes païennes du voisinage repérées et suivies, qui devaient les élever (M. Legrain, 1994, p. 88). Mais ce système ne pouvait se perpétuer. Avec l'établissement des Sœurs et la création de l'école ménagère (à Brazzaville surtout), les parents comprirent l'importance de cette formation qui valorisait leur progéniture féminine en vue du mariage (M. Legrain, 1994, p. 88). Quand elles prirent possession de leur communauté, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie reçurent depuis Brazzaville, une trentaine de filles confiées par des parents originaires de la région de Boundji. Sur place, elles trouvèrent déjà 80 fillettes qu'elles allaient instruire et former à la vie chrétienne. Pendant plus d'un demi-siècle, elles accomplirent un travail considérable et remarquable pour les populations.
Même si elle n'a pas dépassé le niveau du primaire, cette formation mêlait enseignement du catéchisme, prière et travaux ménagers. Les Annales de juin 1919 évoquent «La récitation de la lettre du catéchisme par quelques-unes de nos fillettes de 12 à 14 ans qui la savent déjà bien. C'est amusant alors de voir sous un manguier la jeune maîtresse entourée souvent d'écolières plus âgées, faire dire et répéter sans se lasser la leçon du jour» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 101). Sœur Odile Cléret de Langavant (2010, p. 102) relève que :

> Les journées se succèdent. Prière, leçon, travail, bonne volonté et, de la part de la maîtresse, inépuisable patience à remettre le travail vingt fois sur le métier, répéter inlassablement la même question… pour obtenir cent réponses imprévues.

L'instruction religieuse ne consistait pas uniquement à faire répéter les questions et les réponses. Il y avait aussi, le catéchisme du soir et des explications. Le rapport annuel de 1922 note : «À l'Alima, le catéchumène a presque doublé l'an dernier : il y a environ 150 païennes auxquelles trois fois par jour on fait les explications et répétitions» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 101).

Les Sœurs franciscaines utilisaient les langues locales qu'elles apprirent dès leur arrivée. Ainsi, à Boundji c'est le mbochi qu'était utilisé. Mais il fallut traduire, composer et imprimer les livres indispensables. Le Père Prat travailla surtout à la traduction et à la composition ; mais ce sont les Sœurs qui tinrent l'impression qu'on avait dénommée la *Paroissial*e. Elles écrivent :

> Nous venons de déterminer le tirage : 148 feuilles dont nous ferons le tirage à la main… Les Pères espèrent beaucoup avec le catéchisme en mbochi, car leurs catéchistes pourront expliquer les leçons aux païens. Après on traduira le catéchisme expliqué de Mgr Leroy et ils n'oublieront plus ce qu'ils auront appris (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 102).

Elles ajoutent : «Nous avons terminé le catéchisme en mbochi, on va faire maintenant l'histoire sainte de 200 pages environ et elle devra être terminée en décembre 1912» (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 102). La langue mbochi à Boundji, tegué à Lekety ne furent utilisées qu'aux premières années. Le lingala, langue parlée le long du fleuve Congo et ses affluents, fut imposé par la suite comme langue du catéchisme en 1938 (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 102). L'aspect sanitaire ne fut pas en reste.

Les Sœurs Missionnaires de Marie s'intéressèrent aussi à la santé de la communauté chrétienne et de la contrée. À leur arrivée, 10 ans après l'installation de la mission Saint François-Xavier, il n'y avait ni à la mission, ni dans le village, une structure vouée à la santé des populations. On se rappelle qu'au bout de trois ans seulement, la mission fut fermée suite aux décès de tous ses fondateurs par bilieuse et maladie du sommeil dues aux piqûres d'insectes. On se rappelle aussi que, pendant longtemps, les difficultés des premiers prêtres

engendrèrent des querelles entre les religieux et les autochtones : les premiers prétendaient que l'action des bêtes qui menaçaient leur vie était activée par les fétiches des autochtones. Sitôt après leur installation, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie qui comptaient parmi elles des aides-infirmières, créèrent un petit dispensaire en 1910 (J. Ollandet, 2016, p. 47).

L'établissement qui fut, à ses débuts, réservé à la santé de la communauté chrétienne, étendit très vite ses services aux villageois des environs. Ainsi, il faut noter que grâce à la création et l'animation de l'école et du dispensaire, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie contribuèrent à l'action d'évangélisation à Boundji. Ces deux actions devinrent des facteurs d'attrait pour l'activité d'évangélisation de la mission. Le dispensaire fut alimenté en médicaments par des dons des bienfaiteurs ou des parents des Sœurs (A.B. Ibombo, 2012, p. 130). En effet, au retour de vacances en France, chacune des Sœurs apportait des médicaments qu'elles administraient gratuitement aux indigènes, médicaments contre les pathologies alors courantes dans la zone : paludisme et bilieuse, lèpre, tuberculose, dysenterie, maladies digestives, pian, plaies et blessures, etc. (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 114). Ainsi, très tôt, ce petit dispensaire que les missionnaires ont vite équipé d'un hangar pour le séjour des malades devint une véritable œuvre de charité pour sauver les indigènes qu'il fallait convertir. Mais devant la demande chaque jour croissante, les mères qui se succédèrent à Boundji émirent le vœu de confier la charge du dispensaire à l'administration coloniale. Ainsi, sous l'autorité de Mgr Guichard qui remplaça Mgr Augouard, elles adressèrent plusieurs correspondances à l'autorité coloniale du Moyen-Congo (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 116-117). Le 18 avril 1924, un arrêté de l'Inspection générale des services sanitaires et médico-civils exauça ce vœu. Il autorisait d'ouvrir dans les missions de Boundji et de Lekety « Un dispensaire pour les indigènes » (S.O. Cléret de Langavant, 2010, p. 117). La Mère Ste Aylbée eut pendant 30 ans la charge de ces deux centres qui restèrent les seuls établissements sanitaires au service des populations, jusqu'à l'ouverture des dispensaires

attachés aux deux districts administratifs après l'indépendance du Congo. À Boundji, le dispensaire de la mission continue jusqu'à ce jour à recevoir les chrétiens de la localité. En complément de l'action sanitaire, l'action des Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie fut d'un grand apport dans la traduction et la compréhension des langues locales.
Le Père Prat s'avéra très tôt comme un grand linguiste et surtout un amoureux des langues locales. Il fit un énorme travail sur celles-ci. À Leketi, il apprit le Tegue et, lors de son congé en 1904, il fit imprimer un essai de grammaire et un dictionnaire de cette langue. Il n'eut donc pas de difficultés à assimiler très vite la langue, Mbochi. Il entreprit également de produire des supports en cette langue. En effet, grâce à une machine manuelle à imprimer tenue par les Sœurs, il publia en langue mbochi un petit catéchisme, le petit catéchisme de Mgr Le Roy, une histoire Sainte, un gros livre de piété enrichi de chants français, latins et mbochis. Il sortit également un dictionnaire français-mbochi, mbochi-français, un livre de grammaire, avec en préface un aperçu des mœurs des Mbochis (M. Legrain, 1994, p. 58-60).
Pour réaliser ce travail aussi considérable qu'ingénieux, il se fit aider par les Sœurs dont il louait le dévouement et la patience qui lui furent indispensables. Comme à lui, la parfaite connaissance de la langue mbochi dans ses susceptibilités et ses particularités permit aux Sœurs Franciscaines de communiquer avec les populations, donc d'avoir facilement leur adhésion à l'œuvre d'évangélisation.

Conclusion

Arrivées à Boundji en 1910, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie n'ont ménagé aucun effort pour évangéliser les populations du Nord-Congo. Couronnée de succès, leur action missionnaire, véritable œuvre de charité portant essentiellement sur la gent féminine, durant la première moitié du XXe siècle, a abouti à l'épanouissement socio-culturel des populations riveraines du bassin de l'Alima. Ainsi, les Sœurs Missionnaires ont favorisé le contact

entre une partie de l'Afrique «barbare» et l'Occident «civilisé» en créant les facteurs de séduction à l'œuvre d'évangélisation des catholiques, et plus tard, à l'action coloniale de la France en Afrique centrale. Elles ont rencontré de grands obstacles d'ordre humain et naturel, certes, mais elles ont fini par laisser une marque positive sur les populations de Boundji et des contrées voisines par la prédication, les prestations sanitaires, l'éducation des filles, la diffusion d'une image très humaine de l'occident pourtant colonialiste, et surtout, par la restauration de la confiance envers des autochtones déjà aigris par les méthodes fortes de l'administration coloniale et par certaines pratiques peu clémentes de l'église. Ce modèle de réussite a été, à ne point douter, une principale source d'inspiration pour la création des futures écoles des filles par l'église appuyée de l'administration coloniale. Cependant, sa faiblesse est la réduction de la femme aux tâches ménagères et au simple rôle d'épouse dans la société.

Bibliographie

CLERET DE LANGAVANT Sœur Odile, BAZIN sœur Catherine, 2010, *Le charisme d'un missionnaire. Cent ans d'histoire des Franciscains Missionnaires de Marie au Congo-Brazzaville - 1910-2010.,* Grottaferatta (Rome), Édition Tipografia De Magistris.

ERNOULT Jean, 1995, *Les spiritains au Congo : de 1865 à nos jours, Congrégation du Saint-Esprit,* Paris.

IBOMBO Armand Brice, 2011, *L'implantation du christianisme au Congo-Brazzaville. De la fondation des premières missions à l'érection des diocèses, l'époque des vicariats apostoliques (1883-1955),* Rome, Édition *«Non Solo Copie».*

IBOMBO Armand Brice, 2012, *L'œuvre missionnaire de Mgr Prosper Augouard au Congo-Brazzaville (1881-1921),* Paris, L'Harmattan.

ITOUA Joseph, 2008, «L'apparition des religions monothéistes au Congo-Brazzaville», Angleviel (Frédéric. Sous la direction de) : *Chants pour l'au-delà des murs, Mélanges en l'honneur du professeur Jean Martin,* Paris, L'Harmattan, p. 189-213.

ITOUA Joseph, 2010, *Institution traditionnelle Otwere chez les Mbosi Olee (Congo-Brazzaville),* Paris, L'Harmattan.

JEANJEAN Adolphe, Révérend Père, «Les origines de Boundji et l'œuvre missionnaire de 1900 à 1912», *Journal de la communauté*, Archives classées de l'Évêché d'Owando.

LEGRAIN Michel, 1994, *Le père Adolphe Jeanjean*, Paris, Éditions du Cerf.

LONI Éric, 2014, *Contact de culture Mbosi-Tegue dans la contrée de Boundji, des origines à nos jours,* Mémoire de Master d'Enseignement, Option Histoire-Géographie, Brazzaville, ENS-UMNG.

MAZENOT Georges, 1970, *La Likouala-Mossaka. Histoire de la pénétration du Haut-Congo 1878-1920,* Paris, Mouton.

OBANLE NIABASSA Flora Inès, 2017, *Les acteurs de l'évangélisation de Boundji,* Mémoire de Master d'Enseignement, Option Histoire-géographie, Brazzaville, ENS-UMNG.

OLLANDET Jerôme, 2016, *Le premier foyer culturel du Nord-Congo. L'Histoire de Boundji,* Congo-Brazzaville, L'Harmattan.

Le chemin de fer en Côte d'Ivoire : mise en place, modernisation et impact économique et social de 1904 à 1980

Alain Konan BROU
Assistant en Histoire Économique et Sociale
Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)
UFR des Sciences de l'Homme et de la Société (SHS)
alainbrou@hotmail.com

Résumé

Après la conférence de Berlin tenue de novembre 1884 à février 1885, les pays européens ont conquis et occupé des territoires sur le continent africain. Pour l'exploitation des ressources naturelles, agricoles et minières, la mise en place d'un système de transport adéquat a été indispensable. Ce fut le cas de la Côte d'Ivoire avec la création du chemin de fer. Cet article nous donne l'occasion de connaître encore ce moyen de transport et son importance depuis la période coloniale jusqu'en 1980. Pour ce faire, la collecte d'information à travers différentes sources de l'histoire a été utile pour reconstituer l'histoire du chemin de fer en Côte d'Ivoire. Ce qui a permis d'établir un lien entre la création et la modernisation du chemin de fer à partir de 1960 et le développement socioéconomique de la Côte d'Ivoire de l'indépendance jusqu'en 1980.

Mots clés : Colonie - Chemin de fer - Côte d'Ivoire – Croissance – Économique - Social

The railroad in Ivory Coast: establishment, modernization and economic and social impact from 1904 to 1980

Abstract

After the Berlin Conference held from November 1884 to February 1885, European countries conquered and occupied territories on the African continent. For the exploitation of natural, agricultural and mining resources, the establishment of an adequate transport system was essential. This was the case of Ivory Coast with the creation of the railway. This article gives us the opportunity to know more about this means of transport and its importance since the colonial period until 1980. To do this, the collection of information through different sources of history has been useful to reconstitute the history of the railway in Ivory Coast. This made it possible to establish a link between the creation and modernization of the railway from 1960 and the socio-economic development of Côte d'Ivoire from independence until 1980.

Keywords: Colony – Railroad - Ivory Coast – Growth – Economic - social

Introduction

Au moment où la concurrence coloniale opposait les différentes puissances européennes dans la conquête de nouvelles terres, la France prit pied en Côte d'Ivoire. Des explorateurs français comme Faidherbe, Arthur Verdier et bien d'autres ont foulé le sol de la colonie pour marquer la présence française. C'est dans cette optique que les incursions entreprises par Louis Gustave Binger et Treich-Laplène ont permis ainsi à la France de se faire une idée des innombrables richesses de la Côte d'Ivoire.
Ce qui avait fini par convaincre la métropole à s'intéresser à ce territoire dont « la luxuriante végétation évoque les splendeurs des âges tertiaires, et de ce sous-sol, où les recherches de l'explorateur ne restent pas longtemps infructueuses » (R. Villamur et L. Richaud, 1903, p. 1). Si le décret du 10 mars 1893 a consacré la Côte d'Ivoire comme une colonie française, la conquête du territoire a, par contre, été faite en deux phases. La première qualifiée de pénétration pacifique fut conduite par Binger de 1893 à 1908. La seconde, traitée de période active, a été chapeautée par Gabriel Angoulvant de 1908 à 1920. La question de l'histoire de la Côte d'Ivoire en général et celle du chemin de fer n'est pas un champ nouveau pour les chercheurs. Ces thématiques ont déjà intéressé plusieurs auteurs. C. Wondji (1963) s'est ainsi penché sur les débuts de la pénétration française en Côte d'Ivoire. B. Z. Semi (1973) a évoqué la politique de l'administration coloniale française. Pour sa part, E. Maestri (1976) a cherché à mettre en lumière la vie du chemin de fer en Côte d'Ivoire et son importance du point de vue économique, social et culturel à l'époque coloniale. Au vu de ce qui précède, écrire l'histoire du chemin de fer en Côte d'Ivoire, revient à marcher dans les pas de ces devanciers tout en nous projetant dans l'histoire de la Côte d'Ivoire postcoloniale. L'intérêt de cette étude est de retracer l'histoire de ce moyen de transport durant la période coloniale, mais aussi son vécu au lendemain des indépendances jusqu'en 1980.
Après la période d'organisation avait succédé, celle de la mise en valeur du territoire. Si l'accès du territoire par la côte semblait aisé, ce ne fut pas le cas de l'intérieur de la colonie du fait de l'absence

de routes viables. Face à ce dilemme, le choix du colonisateur se porta sur le chemin de fer étant entendu qu'il avait déjà fait ses preuves en Amérique et en Europe. Avec ce moyen de transport, les autorités coloniales escomptaient ainsi optimiser l'acheminement des richesses naturelles, agricoles et minières de la colonie, d'abord en direction du *wharf* de Port Bouet, ensuite vers le port d'Abidjan à partir de 1951. Ce schéma d'évacuation et de transport par voie ferroviaire demeura actif durant les soixante-sept (67) ans de domination française. Cependant, l'indépendance acquise en 1960, la Côte d'Ivoire aspire se reconstruire économiquement en adoptant ou, du moins, en expérimentant d'autres modèles. Mais, si les autorités ivoiriennes misèrent résolument sur le chemin de fer pour *booster* les activités économiques, il n'en restait pas moins que la modernisation du rail hérité de la période coloniale devint un impératif. Si nous avons décidé de débuter cette étude en 1904, cela devait contribuer à éliminer toutes ambiguïtés en ce qui concerne la date de création du chemin de fer en Côte d'Ivoire et son fonctionnement jusqu'en 1959. La voie ferrée a certes rendu d'énormes services aux colonisateurs français depuis sa création jusqu'en 1960, cependant, lorsque sa gestion est revenue à la Côte d'Ivoire et à la Haute-Volta (actuel Burkina Faso), elle avait besoin d'être modernisée pour répondre aux attentes des deux États. Quant à 1980, c'est une année charnière dans l'histoire économique de la Côte d'Ivoire. Après pratiquement vingt (20) années de prospérité économique, l'économie ivoirienne a été confrontée à une crise sans précédent ayant eu des répercussions sur tous les secteurs d'activité. Partant de ce fait, notre préoccupation était de savoir quelles étaient les motivations du colonisateur dans la mise en place du chemin de fer en 1904 ? Qu'est-ce qui a motivé sa modernisation à partir de 1960 ? Comment le rail a impacté le développement économique et social de la Côte d'Ivoire de 1960 à 1980 ? Afin d'éclairer ces questions de recherche, l'on se basera sur le fait que pour une exploitation méthodique des richesses ivoiriennes, la création du chemin fer était un impératif pour le colonisateur français. En outre, la modernisation du chemin de fer à l'indépendance s'est

imposée aux autorités ivoiriennes pour répondre aux attentes de développement qu'elles se sont fixées. Enfin, l'essor économique et social de la Côte d'Ivoire de 1960 à 1980 a été indissociable au développement du chemin de fer.
Pour mener à bien cette étude, nous nous sommes servis de sources imprimées traitant de la période coloniale en Côte d'Ivoire. Ces documents ont pris en compte la mise en place et l'évolution du chemin de fer en Côte d'Ivoire.
En outre, nous avons utilisé des rapports du groupe de la Banque Mondiale pour percevoir les montants alloués à la modernisation du chemin de fer. Des articles de revues portant sur les transports en Côte d'Ivoire ont été utiles afin d'apprécier les politiques de l'État dans la construction des infrastructures de transport. Des tableaux et des graphiques ont été réalisés pour analyser et expliquer l'évolution du trafic des marchandises et des voyageurs par le rail de 1960 à 1980. Dans cet article nous évoquerons, *de prime abord***,** les motifs et les étapes de la construction du chemin de fer durant la période coloniale, ensuite nous aborderons la modernisation du rail à partir de 1960, nous terminerons, enfin, par son impact sur le développement économique et social de la Côte d'Ivoire de 1960 à 1980.

1. La mise en place du chemin de fer en Côte d'Ivoire durant la colonisation

C'est le lieu d'évoquer, non seulement les objectifs ayant motivé le colonisateur à construire le chemin de fer, mais aussi les étapes de la construction de la voie ferrée durant la période.

1.1. Les objectifs du colonisateur

La desserte du territoire afin de faciliter sa mise en valeur fut une préoccupation de l'administration coloniale. Même si le choix se porta d'abord sur l'utilisation « des voies navigables, ensuite sur le développement d'un réseau de pistes caravanières praticables, mais très vite la question du chemin de fer se posa » (J. J. Fadeuilhe, p. 35).

Les premiers efforts de l'administration pour exploiter la colonie ont coïncidé avec l'âge d'or du chemin de fer en Europe. Au regard des nombreux avantages attendus dans l'amélioration des transports des personnes et des biens, le rail est apparu comme l'un des modes de transport le mieux adapté pour la mise en valeur de la colonie disposant d'un grand potentiel portuaire. Du point de vue économique, le chemin de fer devait participer à l'évacuation des richesses naturelles et agricoles et minières. La voie servirait à assurer le transport des personnes entre la haute et la basse Côte d'Ivoire ; ce qui contribuerait à réduire le portage et à faciliter la venue des travailleurs du nord de la colonie vers les plantations du sud. Au-delà d'une optimisation des modalités de la mise en valeur économique sur la base d'une prouesse technologique, le colonisateur entendait également affirmer son autorité politique, voire la suprématie de sa civilisation. Comme le soulignait Kipling, le chantre de l'Empire britannique, cité par G. Tixier (1965, p. 916) « transports égalent civilisation ». Ainsi, par sa construction, le colon montrait sa supériorité par rapport aux peuples indigènes. À ce sujet, l'inspecteur Fouquet écrira dans ses rapports en 1912 au sujet du projet de la voie qu'il « constituera un puissant instrument de civilisation en nous permettant de soumettre définitivement à notre action et à notre influence des populations demeurées jusqu'ici réfractaires à notre autorité » (A. A. Thiam, 1998, p. 53). Cette quête d'une prépondérance apparaît dans le volet militaire qui transparaît dans cette entreprise de construction du chemin de fer. Dans l'esprit de ses concepteurs, la voie ferrée devait servir au transport des troupes dans la lutte contre les poches de résistance à l'occupation territoriale. C'est donc pour atteindre des objectifs à la fois économiques, politiques, militaires, etc. que l'administration coloniale décida de mettre à exécution le projet de construction du chemin de fer.

1.2. Les étapes de la construction de la voie ferrée

Si la construction du chemin de fer débuta le 12 janvier 1904, l'idée de cette vaste entreprise fut émise bien auparavant. C'est en

1895, soit neuf ans avant le lancement des travaux, que le capitaine Marchand envisagea pour la première fois une telle perspective. Il s'agissait d'une ligne qui devait partir du *Wharf* de Grand Lahou pour remonter la vallée du Bandama et aboutir au Bagoé. Il était aussi prévu un embranchement menant à Kong, non loin des mines d'or du Lobi. Au regard de ces informations, « le colonisateur avait une idée, même si elle n'était pas encore précise sur le tracé de la voie, sinon le pourquoi de sa création était connu » (A. K. Brou, 2015, p. 9). Mais tombée en désuétude, l'idée de la création est remise à jour en 1898 « lorsque le capitaine de génie Houdaille, membre du comité technique militaire et du comité des travaux publics des colonies fut chargé sur place d'une importante mission d'étude » (E. Maestri, 1976, p. 130). Il était accompagné du capitaine Crosson-Duplessis, de Thomasset, du lieutenant Macaire, du médecin Lamy ainsi que de sept sergents, huit caporaux du régiment du génie et enfin d'un personnel africain composé de 110 unités dont 50 porteurs et 60 miliciens. Pour mieux nous imprégner des étapes de cette construction, référons au tableau 1.

Section	Longueur en Km	Date d'exécution
Abidjan-Agboville	82	1903- 1906
Agboville- Dimbokro	99	1906- 1910
Dimbokro- Bouaké	135	1910- 1912
Bouaké- Katiola	55	1919- 1923
Katiola- Tafiré	117	1924- 1928
Tafiré- Ferkessédougou	70	1929
Ferkessédougou-Bobo-Dioulasso	228	1929- 1932
Abidjan- Wharf de Port Bouet	11	1930- 1931

(Source : A. K. Brou, 2011, p.14)

Tableau 1. Les étapes de la construction du chemin de fer de 1903 à 1932

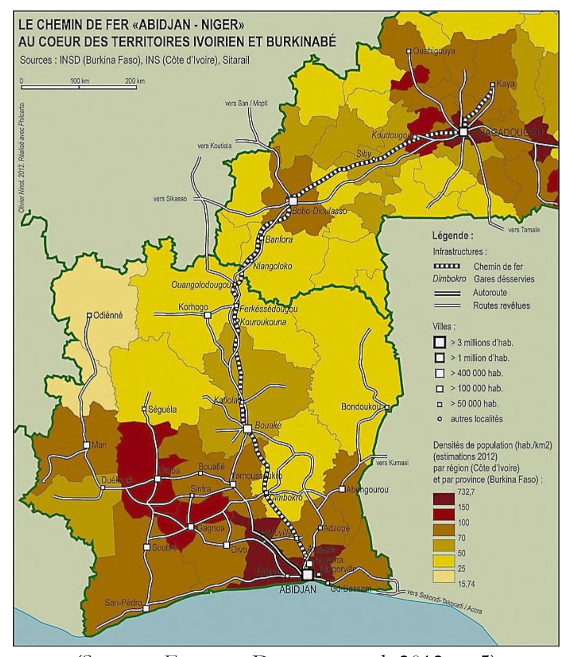
La voie ferrée en Côte d'Ivoire a été construite en deux phases. La première, de 1904 à 1928 reliant Abidjan à Tafiré longue de 487 kilomètres, fut construite selon des normes insuffisantes. Elle

couvrait un rayon de courbe minimum de 170 mètres, une limite de charge d'essieu de 10 tonnes, des vitesses maximales de 40-60 km/h pour les trains de marchandises et de 50- 80 un rayon de courbe minimum de 170 mètres, une limite de charge d'essieu de 10 tonnes, des vitesses maximales de 40- 60 km/h pour les trains de marchandises et de 50- 80 km/h pour les trains de voyageurs[1]. Concernant la deuxième phase, de 1927 à 1954, portant sur le tronçon Tafiré-Ouagadougou, elle a été construite selon des normes supérieures. Le rayon de courbe minimum était de 50 mètres, une limite de charge d'essieu de 15 tonnes, une vitesse maximale de 80 km/h[2]. Lorsqu'on se réfère au tableau 1, nous constatons qu'il a fallu sept années pour construire la section Abidjan-Dimbokro longue de 81 kilomètres. Cela s'explique par la densité de la forêt et la texture argileuse du sol qui ne facilitaient pas la construction de la voie. En outre, l'hostilité des populations indigènes entravait l'avancement des travaux. Ce fut, par exemple, le cas des Abbeys de Robino dans la région d'Agboville qui, pour marquer leur opposition au projet, s'illustraient par des actes de sabotage. Par contre Dimbokro-Bouaké (135 kilomètres) a été bouclé en deux années. Les raisons de cette promptitude dans l'évolution des travaux se trouvent dans le fait que ce tronçon traverse une zone savanicole qui ne comporte pas trop d'obstacles naturels. Par la suite, la venue de Gabriel Angoulvant à la tête de la colonie en provenance de l'Indochine en tant que gouverneur a accéléré la construction. Pour le nouveau gouverneur, « les infrastructures économiques devraient accompagner le processus d'exploitation commerciale et l'extension du pouvoir colonial » (C. Aubertin, 1980, p. 16).

De ce fait, Angoulvant en prenant son commandement en 1908 avait déploré le fait que la majeure partie de la colonie échappait encore aux bienfaits du commerce et de l'impôt. C'est pour remédier à cela, qu'il souhaita une accélération des travaux. Aussi, selon C. Aubertin (1980, p. 16), était-il inconcevable pour Gabriel Angoulvant que les

1. Banque Mondiale, 1977, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer*, p. 67.
2. *Ibidem.*

cercles ayant le privilège d'être traversés par la voie ferrée ne soient pas organisés de façon à utiliser au mieux cet instrument économique.



(Source : Foussata Dagnogo et al, 2012, p. 5)

Carte 1. Le chemin de fer reliant le territoire ivoirien et burkinabé

Dès lors, il importait de diriger vers ses stations des réseaux de routes appropriés pour permettre une évacuation des productions des territoires qui l'avoisinaient. Concernant la section Bouaké-Katiola, la métropole française sortait de la Première Guerre mondiale affaiblie économiquement ; ce qui occasionna des retards dans l'avancement des travaux. Dans un contexte de morosité économique, les colonies qui avaient par ricochet subi les effets de la crise d'après-guerre furent obligées de financer les projets de construction avec leurs propres fonds. Cette contingence résultant de la mauvaise conjoncture économique après la Grande Guerre

retarda quelque peu la construction de la voie ferrée. Au niveau des autres sections, la construction évoluait à des rythmes souhaitables. Pour ce qui est de la construction de la section Abidjan-*Wharf* de Port-Bouet, elle était indispensable, car à défaut d'avoir un port en eau profonde, la presque totalité des exportations de la colonie passait par le *Wharf* de Port-Bouet. En 1954, la voie ferrée qui atteignit Ouagadougou en Haute-Volta faisait « 1147 kilomètres dont 639 kilomètres en Côte d'Ivoire » (K. Coulibaly, 2012, p. 62) (Voir carte 1).

La superstructure qui avait été choisie par l'administration coloniale à la construction du chemin de fer ne l'a pas été au hasard. En plus de coûter moins cher, elle était conçue pour le transport pas trop lourd. À ses débuts, la ligne a été exploitée directement par l'administration coloniale avant qu'elle ne soit confiée à la Régie des Chemins de Fer de l'AOF.

Plus tard confié à un organisme binational qui prit « le nom de Régie des Chemins de Fer Abidjan-Niger (RAN), le 1er avril 1959 dont le siège fut fixé à Abidjan » (L. E. Settié, 1997, p. 27). Le réseau obtint son autonomie de gestion. La voie comptait comme matériels de traction en 1954, « 65 locomotives de route à vapeur, le matériel remorqué comportait 810 wagons de marchandises en 1950 et 59 voitures de voyageurs » (L. E. Settié, 1997, p. 27). Malgré ce matériel qui a permis au chemin de fer de s'imposer dans le trafic de marchandises et de voyageurs, il avait besoin d'être mieux équipé à l'indépendance pour être plus opérationnel face aux nouveaux défis du développement ; ce qui avait nécessité sa modernisation.

2. La nécessité de la modernisation du chemin de fer à partir de 1960

Au regard des objectifs de développement envisagés par les autorités ivoiriennes au lendemain de l'indépendance, la modernisation du chemin de fer s'imposait du point de vue de la voie et du matériel afin d'aboutir à un trafic de qualité.

2.1. Les efforts dans le renouvellement de la voie et du matériel

Dans l'optique de se doter d'une économie dynamique et concurrentielle au lendemain de l'indépendance, la Côte d'Ivoire avait compris que « la circulation des personnes, le transport des marchandises et la diffusion des informations à l'intérieur des frontières nationales sont la condition et la conséquence de tout développement économique et social » (H. Bourgoin et P. Guilhaume, 1979, p. 109). Ainsi dans le cadre du développement des infrastructures en général, l'État a cherché à développer la voie ferrée. Depuis la période coloniale, elle constituait « l'épine dorsale du pays, favorisant les relations entre la Haute-Volta, le centre et le nord de la Côte d'Ivoire et le port d'Abidjan » (M. B. Soualiouo, 2010, p. 54). À l'indépendance, cette vocation du rail n'avait pas changé, car il apparaissait comme l'un des moyens de transport les plus importants du pays en raison des prévisions du trafic de voyageurs et de marchandises entre la Côte d'Ivoire et les pays enclavés au nord. À propos de cette modernisation, elle s'imposait dans la mesure où une infrastructure de transport tient une place importante dans l'économie d'un pays. C'est pour cette raison que comme le soulignait M. B. Kouadio (1994, p. 36), l'expansion économique des années 1960 en Côte d'Ivoire n'a pu se faire sans que le système des transports et des télécommunications ait été largement développé. Partant de ce fait, la modernisation de l'infrastructure ferroviaire allait s'effectuer à partir d'Abidjan. Au regard des difficultés auxquelles la voie était confrontée (rupture des voies, détournement du trafic vers la route et médiocrité du service), un programme de modification du tracé a été alors entrepris pour corriger ces défauts et rendre la voie pratique pour des trafics de plus en plus lourds. Pour cela, la RAN avait prévu un important programme d'investissement de « 50 milliards entre 1975 et 1980 » (H. Bourgoin, P. Guilhaume, 1979, p. 112). Ce montant devait servir au dédoublement de la voie entre Abidjan et Ouagadougou et l'extension du réseau d'Abidjan par la desserte de la zone industrielle de Yopougon-Banco. Le programme d'investissement à partir de

1977, d'un montant total de « 211 millions de dollars était destiné à répondre à la demande de capacité, à remettre en état et à moderniser l'infrastructure et à maintenir la viabilité financière du chemin de fer[3]. » Ainsi, le plan d'investissement de 1978-1979 a porté sur la remise en état, la modernisation de l'infrastructure et l'achat de matériels d'entretien des voies à hauteur de 33,2 millions de dollars.

Concernant le matériel de traction, il était aussi dépassé au regard de l'importance du trafic à l'intérieur comme à l'extérieur de la Côte d'Ivoire. En effet, en 1963, la RAN disposait de « 28 locomotives, 21 locotracteurs et 16 autorails diésélisés, 945 wagons de marchandises et 97 de voyageurs » (L. E. Settié, 1997, p. 27). Dans l'optique de répondre aux attentes des usagers parce qu'une grande partie du matériel de traction et un nombre important de wagons à marchandises étaient vétustes, l'amélioration du matériel de traction a été préconisée surtout à partir de 1970. Ainsi, dans le programme d'investissement de la RAN de 1977, il était prévu encore du matériel pour faire face à l'accroissement du trafic. Cette modernisation a porté sur l'acquisition de locomotives et de 340 wagons de marchandises afin de donner à la RAN, une capacité supplémentaire suffisante pour répondre à la demande du trafic jusqu'en 1980[4]. Le financement de cette modernisation de la voie et du matériel a été assuré en grande partie par la Banque Européenne d'Investissement, la Caisse Autonome d'Amortissement et la Banque Africaine de Développement[5]. En outre, la RAN a bénéficié pour cette modernisation, de crédits octroyés par l'ACDI (29,2 millions de dollars), l'IDA (5, 2 millions de dollars), d'un prêt de la Banque mondiale (23 millions de dollars) et des contributions des deux gouvernements et de la RAN (8,8 millions de dollars)[6]. Dans cette optique, les investissements

3. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer, Op. Cit.,* p. III.
4. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer, Op. Cit.*, p. 24.
5. Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement, 1973, Évaluation d'un quatrième projet routier, Côte d'Ivoire, p. 4.
6. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer, Op. Cit.,* p. IV.

effectifs de la RAN se sont élevés à environ 7 milliards de F CFA en 1978 et 19,5 milliards de F CFA en 1979[7]. Cette politique de modernisation a abouti au renouvellement et à la diésélisation totale du matériel de traction commencée en 1963. Ce qui avait permis à la RAN en 1980 d'avoir, entre autres, un parc matériel composé de « 49 locomotives, 36 locotracteurs, 35 autorails, 1824 voitures et wagons, 1635 wagons marchandises, 156 plateformes, 240 tombereaux » (L. E. Settié, 1997, p. 188). Cette modernisation du chemin de fer a produit des résultats au niveau des trafics et des recettes.

2.2. L'accroissement du trafic et des recettes

La modernisation du chemin de fer a été bénéfique à la RAN, la structure chargée de gérer la voie ferrée. Ces résultats ont été perceptibles à travers l'évolution du trafic de voyageurs et de marchandises ; ce qui par ricochet contribuera à accroître les recettes. Ainsi, dans le domaine du transport de voyageurs, le développement du trafic a suivi une allure de croissance, sur la base de l'accroissement de la population régionale, du développement économique de la Côte d'Ivoire et de la demande de voyage des travailleurs migrants, surtout de la Haute-Volta[8]. (tableau 2).

Au regard des chiffres du tableau 2, nous constatons dans l'ensemble que le trafic de voyageurs a connu une croissance, même si des baisses liées aux aléas du trafic ont été enregistrées comme ce fut le cas en 1967 et en 1969. La reprise du trafic après ces années de baisse a toujours été importante. En effet, durant la période 1960-1975, concernant le trafic de voyageurs, le nombre annuel de passagers a doublé passant de 1,5 million à 3 millions.

De ce fait, l'accroissement annuel a suivi une tendance linéaire correspondant à un taux de croissance de 2,9 % à la fin de la période[9]. Nous constatons, par ailleurs, que de 1970 à 1975, le

7. Banque Mondiale, 1980, *Côte d'Ivoire, prêt au secteur routier, rapport d'évaluation*, p. 3.
8. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer, Op. Cit.,* p. III.
9. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer, Op. Cit.,* p. 10.

	1960	1964	1966	1967	1968	1969	1970	1972	1974	1975
Voyageurs/km en millions	219	469	517	478	541	522	626	777	918	946
Voyageurs en milliers	1524	2202	2370	2236	2509	2478	2565	2595	2931	3006
Distance moyenne en km	137	213	218	213	215	210	244	299	313	314

(Source : Banque mondiale, 1977, p. 85)

Tableau 2. Trafic voyageurs de la RAN de 1960 à 1975

	1976	1977	1978	1979	1980
Voyageurs/km en millions	1040	1115	1168	1244	1324
Voyageurs en milliers	3123	3241	3279	3383	3492
Distance moyenne en km	333	344	356	368	379

(Source : Banque mondiale, 1977, p. 87)

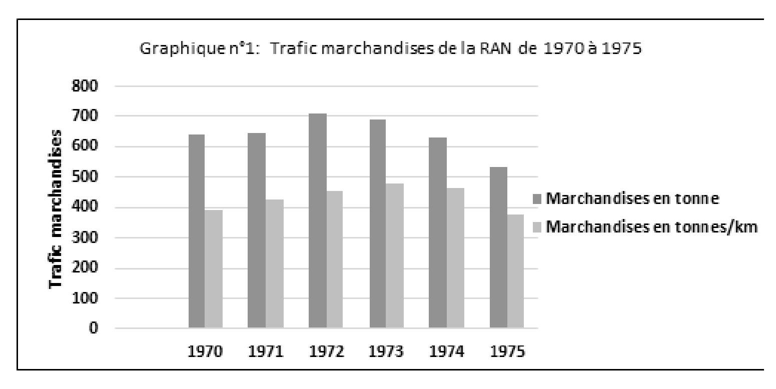
Tableau 3. Trafic de voyageurs du chemin de fer de 1976 à 1980

taux de croissance du trafic de voyageurs a été de 8,5 %[10]. Cet embelli constaté au niveau du taux de croissance de 1970 à 1975 était la résultante de la modernisation apportée avec l'acquisition de nouvelles locomotives, l'amélioration au niveau de l'accueil et des services proposés aux passagers. Ce constat est aussi perceptible quand l'on se focalise sur les chiffres du tableau 2 concernant les voyageurs/km. Le trafic a été en croissance de 1960 à 1975. Ainsi, de 219 millions de voyageurs/km, l'on atteint 946 millions de voyageurs/km, soit un taux d'accroissement de 331,9 % durant les quinze années. En outre, les chiffres du tableau 2 permettent de constater que la distance moyenne parcourue par un passager a plus que doublé durant la période 1960-1975. De 137 kilomètres en 1960, elle a atteint 314 kilomètres ; ce qui dénote que les populations se sont véritablement approprié le train comme moyen de déplacement. Les répercussions pour cette envie de voyager se font sentir sur la croissance du trafic de voyageurs de la RAN de 1976 à 1980 comme le montre le tableau 3.

Les efforts consentis par les autorités ivoiriennes dans le développement des moyens de transport ont permis au chemin de fer de bénéficier des montants conséquents pour sa modernisation, surtout à partir de la deuxième décennie de l'indépendance. Ces investissements ont contribué à accroître le trafic de voyageurs. Cela est perceptible à travers les données du tableau 3. À partir de 1976, l'on constate une croissance du trafic de voyageurs jusqu'en 1980. Ainsi de 3 123 000 passagers en 1976, l'on a atteint 3 492 000 passagers en 1980, soit un taux de croissance de 11,81 %. Cette croissance était consécutive à l'acquisition de deux trains neufs, à savoir la « Gazelle » et le « Bélier ». L'un reliait Abidjan-Bouaké en 5 heures et l'autre Abidjan-Ouagadougou en 20 heures. De par leur rapidité, ils limitaient le temps du voyage ; ce qui était un indicateur important pour attirer la clientèle. C'est fort de ce constat que le trafic voyageurs/km a connu lui aussi une croissance de 1976 à 1980 avec un taux d'accroissement de 27,30 %. La distance moyenne

10. *Ibidem*.

parcourue par un passager de 1976 à 1980 a suivi cette modernisation. Elle était de 333 kilomètres en 1976 contre 379 kilomètres en 1980. Cela s'explique par le fait que le train leur permettait de se déplacer facilement, de quitter leur zone d'origine pour aller découvrir d'autres régions de la Côte d'Ivoire traversées par la voie ferrée. Dans le domaine du transport de marchandises, la modernisation apportée au chemin de fer s'est fait aussi sentir. Le transport au départ de la Côte d'Ivoire vers la Haute-Volta connaîtra une augmentation d'environ 3 % par an depuis 1960.
Ainsi, le trafic total des marchandises s'est maintenu à peu près constamment aux environs de 340 millions de tonnes/km de 1961 à 1968[11]. Le trafic de marchandises s'est rapidement accru surtout à partir de 1970 avec l'accroissement des investissements comme l'indique le graphique n° 1.

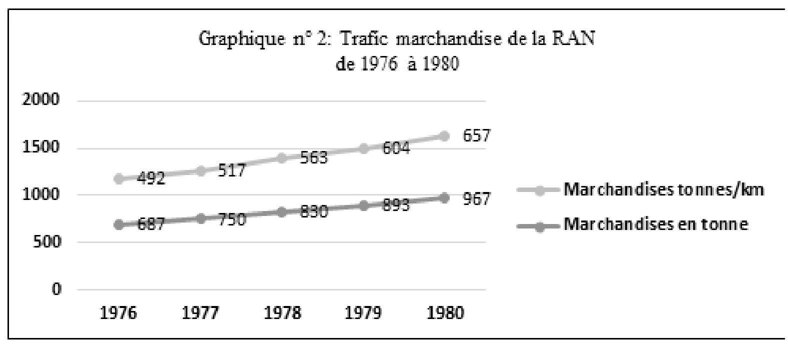


(Source : Banque mondiale 1977, p. 99)

L'analyse du graphique n° 1 montre une croissance du trafic de marchandises en tonne de 1970 à 1972, mais aussi en tonnes/km de 1970 à 1973 à cause de la demande de trafic qui a propulsé les échanges entre la Côte d'Ivoire et son meilleur client la Haute-Volta. Il ne faut tout de même pas occulter les échanges avec le Mali et le Niger, même si une bonne partie du trafic se faisait par la route, le

11. Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement, 1971, *Évaluation du deuxième projet routier, Côte d'Ivoire*, p. 4.

plus grand concurrent du chemin de fer. Cependant, de 1973 à 1975, l'on enregistrera une baisse du trafic de marchandises de 22 % en tonne, mais aussi en tonnes/km comme on le constate sur le graphique n° 1. Cette baisse était consécutive aux mauvaises récoltes enregistrées dans le sahel, et à la priorité accordée par la RAN au transport des denrées destinées à l'aide alimentaire[12]. Cette situation a entraîné une nouvelle détérioration des services offerts aux autres clients qui se sont adressés aux transporteurs routiers. La baisse du trafic était aussi due aux difficultés économiques que traversait la Côte d'Ivoire avec la crise pétrolière de 1973. Le trafic n'avait repris son cours normal qu'en 1976 comme le montre le graphique n° 2.



(Source : Banque mondiale, 1977, p. 100-101)

Le graphique n° 2 laisse entrevoir une croissance du trafic de marchandises après la baisse constatée entre 1973 et 1975. L'augmentation s'explique par la reprise économique en Côte d'Ivoire, l'amélioration de la situation des pays sahéliens avec des

12. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer. Op. Cit.,* p. 88.

récoltes relativement bonnes, mais aussi la fin du conflit[13] entre le Mali et le voisin voltaïque, l'amélioration constante des infrastructures ferroviaires, des installations et l'acquisition de nouvelles locomotives pour le transport à partir de la deuxième décennie de l'indépendance. Ainsi, de 492 000 tonnes de marchandises transportées en 1976, le trafic de marchandises du chemin de fer a dépassé les 600 000 tonnes en 1980. Ces très bons résultats enregistrés malgré quelques baisses du trafic au niveau des voyageurs et des marchandises ont permis au chemin de fer d'engranger des recettes importantes surtout à partir de 1970 comme le montre le tableau 4.

	1970	1972	1973	1974	1975	1976	1978	1979
Marchandises	2322	2718	3332	3610	3395	4496	5709	5534
Voyageurs	1601	2115	2376	2829	3471	4490	6930	8216

(Source : Banque mondiale, 1980, p. 37)

Tableau 4 : Recette d'exploitation de la RAN de 1970 à 1979 en millions de FCFA

Les chiffres du tableau 4 indiquent une croissance des recettes tirées du transport de voyageurs et de marchandises par le rail de 1970 à 1979. L'on a noté une augmentation des recettes de 70 % de 1970 à 1976 ; ce qui correspondait à un taux annuel de croissance de 18%et un excédent net de 48 millions en 1970, 261 millions en 1973 et

13. Ce conflit connu sous le nom de « guerre de la bande d'Agacher » a opposé le Mali et la Haute-Volta. Il portait sur une zone frontalière litigieuse (c'est une fine langue de terre d'une trentaine de kilomètres de long, à cheval entre le Mali et La Haute-Volta). Depuis leurs indépendances au début des années 1960, les deux pays se disputent cette zone désertique riche en minerais. En décembre 1974, les militaires maliens et voltaïques s'opposent lors d'une première guerre dénommée la « guerre des pauvres ». Les combats ne durent que deux jours et font quelques morts, avant qu'une médiation des pays voisins mette fin au conflit. Elle aura pour conséquence le refroidissement des relations entre les deux pays. Source : https://www.jeuneafrique.com/288381/politique/il-y-a-quarante-ans-eclatait-la-guerre-de-noel-entre-le-mali-et-le-burkina/, Article mis en ligne par Roger Benjamin, le 25 décembre 2015 et consulté le 11 septembre 2018, à 10 heures 15minutes.

454 millions en1976[14].Cependant, l'on a enregistré une baisse des recettes au niveau du trafic des marchandises en 1975 et surtout en 1979. Cela était dû à la crise qui frappait l'économie ivoirienne suite à la chute des cours de ses principaux produits
d'exportation (café et cacao) et les effets de la crise pétrolière à cette même date. Malgré les baisses, la croissance des recettes a été constante dans l'ensemble à partir de 1976 à cause de l'intensité des trafics entre la Côte d'Ivoire et ses voisins de l'hinterland ouest-africain, l'acquisition de nouvelles locomotives et de wagons de marchandises pour lutter efficacement contre la concurrence de la route. L'on constate par ailleurs que les recettes de voyageurs ont fini par supplanter celles des marchandises à partir de 1976. Cette situation était liée au détournement vers la route de plusieurs marchandises. Par ailleurs, une bonne partie du trafic de marchandises en partance ou en provenance du Mali passait par la route. Si l'on empruntait le chemin de fer au départ, la route prenait le relais à Ouangolodougou. Concernant l'évolution des recettes de voyageurs par rapport à celles des marchandises, cela était dû aussi à l'achat de nouvelles locomotives bien équipées et à la qualité du service offert aux clients dans les trains de voyageurs représentant un moyen de fidélisation de la clientèle.
En somme, si la modernisation du chemin de fer s'est avérée bénéfique à la RAN, elle a également été très utile au secteur des transports en général. En plus de l'accroissement du trafic de voyageurs et de marchandises, les recettes se sont elles aussi considérablement accrues. La construction de la voie ferrée et plus tard sa modernisation a, de ce fait, eu un impact économique et social en Côte d'Ivoire à partir de 1960.

3. Répercussions économiques et sociales du chemin de fer durant les deux premières décennies après l'indépendance

À l'instar de l'époque coloniale, le chemin de fer a économiquement et socialement impacté la Côte d'Ivoire après l'indépendance.

14. Banque Mondiale, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet régional de chemin de fer, Op. Cit.,* p. 25.

Cependant, nous nous pencherons uniquement sur les vingt premières années de l'accession à la souveraineté internationale pour analyser la contribution de ce moyen de transport au développement économique et social de la Côte d'Ivoire. Au niveau économique, il s'agit d'aborder son apport autant dans le développement des villes et des régions que dans la mise en place des unités industrielles et l'essor de quelques cultures ou unités industrielles. Du point de vue social, notre analyse se focalisera sur sa contribution dans le changement des conditions de vie des populations par la création des équipements socioculturels comme les écoles, les centres de santé, les travaux d'électrification et d'adduction en eau potable, etc.

3.1. Les effets sur le développement économique

En Afrique noire, en raison des distances considérables, « les voies de communication jouent un rôle essentiel pour promouvoir le développement économique et socioculturel » (G. Tixier, 1965, p. 916). En effet, un système de transport performant était une des premières conditions du décollage économique dans la mesure où il s'inscrivait dans une logique de transformation sociale, économique et urbaine de l'espace qu'il desservait. C'était donc à juste titre que dès l'indépendance, le chemin de fer fut placé au cœur même du développement de la Côte d'Ivoire. La transformation des régions et les villes ivoiriennes constituèrent une des manifestations les plus emblématiques de ce positionnement.

Lorsqu'une unité de transport se développait dans une région ou dans une ville, il se tissait une relation entre l'accroissement de cette localité et le nombre d'individus qui y habitaient. La région ou la ville concernée acquerrait de l'importance vis-à-vis de l'élément de transport qui était en face. Avec les mobilités offertes, cette localité prenait de l'ampleur et devenait une ville aux activités économiques florissantes. L'implantation et le développement des communes touchées, ainsi que les villes relais ou environnantes dont l'essor économique dépendait étroitement de la dynamique de l'agglomération principale résultaient de la voie ferrée. De par

son pouvoir d'attraction, le chemin de fer orientait l'habitat et l'implantation de certaines activités humaines. L'unité de transport autour de laquelle se rapprochaient les populations devenait un nœud d'attraction qui faisait vivre une économie locale au bénéfice des villes et des régions. Selon K. Coulibaly (2002, p. 64), ce processus procédait « d'une logique, celle de favoriser le développement de plusieurs activités économiques, notamment le commerce. » L'importance socioéconomique de la localité qui se développait conduisait généralement à son érection en chef-lieu de sous-préfecture ou en préfecture. Ce fut, par exemple, le cas d'Abidjan qui était le point de départ de la voie ferrée desservant Bouaké, Anyama, Agboville, Dimbokro, Katiola et Ferkessédougou. Des villes comme Dimbokro et Bouaké ne furent pas en reste. Anciens chefs-lieux de cercle, elles devinrent des chefs-lieux de département. Fortes de leur nouveau statut administratif et des effets du chemin de fer, ces deux villes (Dimbokro et Bouaké) virent converger des flux de commerce importants après l'indépendance. Cela leur octroya une influence régionale. Le développement de ces « villes du rail » était dû à un élément central : la gare. La construction du chemin de fer entraîna la création des gares à des distances rapprochées pour « la sécurisation des trains grâce à la bonne organisation des croisements et des secours, la maintenance continue de la voie ferrée, la facilitation des interventions pour le dépannage et les réparations des trains » (K. Coulibaly, 2002, p. 62).

Ces gares jouèrent un rôle important après l'indépendance, notamment quand il fut question de collecter et de distribuer les produits locaux, d'assurer le transport des voyageurs, des matières premières, des produits manufacturés et d'autres marchandises. Dès lors, chaque gare qui rayonnait sur un périmètre régional plus ou moins grand était « la porte d'accès au meilleur moyen de communication » (K. Coulibaly, 2002, p. 63). La dynamique économique favorable favorisait la croissance démographique des villes bénéficiant de l'implantation des gares ferroviaires. La mobilité et l'accessibilité qu'offrait le chemin de fer faisaient de la gare un lieu où les opportunités pour l'obtention d'un emploi étaient courantes.

Il fallait, à ce propos, souligner que les transferts de marchandises et les manutentions dans un sens comme dans l'autre nécessitaient une main-d'œuvre importante. Les commerçants trouvaient leur compte en s'installant aux abords des gares ferroviaires.

Le train permettait aux commerçants et autres négociants d'être en contact avec les fournisseurs et les clients éloignés. À partir de la gare, ils tissaient leur toile en consolidant leurs accords commerciaux ou en nouant de nouveaux partenariats. Par ailleurs, la gare était pour les artisans un endroit propice pour faire de bonnes affaires. Évoquant la situation des membres de cette corporation qui s'installaient aux abords des gares, K. Coulibaly (2002, p. 64) affirmait qu'ils avaient la possibilité de « satisfaire les agriculteurs en outils de travail, les populations en ustensiles de cuisine et les commerçants en matériels de conditionnement». De par les flux de voyageurs qu'elle drainait, la gare devenait un lieu de prédilection pour mettre en place une activité et la développer. En définitive, la forte propension de la gare à susciter et à booster autant l'économie que le commerce influa fortement sur le développement des villes et leurs périphéries. En outre, le chemin de fer a été un des moyens indispensables à la Côte d'Ivoire dans la mise en place de quelques unités industrielles.

Dans les différentes villes traversées par la voie ferrée, plusieurs activités industrielles dans le textile, les mines et l'agroalimentaire naissaient. Par la suite, lesdites activités contribuaient à doter le pays d'un tissu industriel parmi les plus importants d'Afrique de l'Ouest, voire du Sud du Sahara. Le rôle du chemin de fer dans cette opération a consisté à l'évacuation des productions industrielles ; tout en étant aussi à l'avant-poste pour le développement des zones enclavées. En tant qu'investissement structurant, la voie ferrée « conduit les responsables de la planification à orienter les projets d'investissement textiles vers les villes du chemin de fer » (A. Dubresson, 1989, p. 290). En effet, quatre communes, à savoir Agboville, Dimbokro, Bouaké et Katiola devinrent « des lieux privilégiés de la régionalisation volontariste de l'appareil industriel engagé par le pouvoir d'État dans la deuxième décennie de l'indépendance » (A. Dubresson, 1989, p. 12).

C'est dans cette optique que ces villes ont été, à juste titre, considérées comme les bénéficiaires significatifs de l'effort entrepris par l'État pour rééquilibrer le développement entre les différentes régions. Pour A. Dubresson (1989, p. 282), l'État à travers cette politique a voulu mettre à exécution, l'ambitieux projet textile pour « renforcer l'appareil de production en conquérant des positions solides sur le marché mondial des files et de tissus de coton. » L'industrialisation régionale, qui s'est manifestée par « l'implantation d'unités de production dans les villes du chemin de fer : textile à Agboville, Dimbokro, Bouaké, industrie minière et alimentation à Ferkessédougou » (G. Sournia, 2003, p. 127), a été pour l'État, un acte majeur dans l'aménagement du territoire à partir de 1970. Par cette initiative, les autorités ivoiriennes ont voulu, selon A. Dubresson (1989, p. 282), démontrer leur souci de « créer à l'intérieur du territoire des pôles générateurs d'activités développantes». Le chemin de fer a été indispensable dans l'exécution de ses différents projets, notamment pour le transport des balles de coton et des produits finis issus des industries minières et de l'agroalimentaire.

Dans le cadre de la production sucrière des unités de production de Ferké I et Ferké II au nord de la Côte d'Ivoire, le chemin de fer a été préféré à la route. À ce sujet, l'axe Abidjan-Ferkessédougou avait été considéré comme un support privilégié de la régionalisation industrielle. La ville de Bouaké, par exemple, « du fait de sa situation sur l'axe ferroviaire, s'est très vite urbanisée et est devenue un centre relais d'échanges, mais aussi le centre de la culture, puis de la transformation du coton » (C. Aubertin, 1978, p. 20). En marge de la création des complexes agro-industriels qui a impacté la politique d'industrialisation,

> les autorités ivoiriennes ont mis à profit l'influence du chemin de fer pour développer de nouvelles cultures industrielles comme le coton et la canne à sucre. Dans sa politique de diversification des cultures d'exportation, ces deux cultures ont connu un développement particulier. Au même titre que les unités de transformation de la matière première existaient les moyens d'évacuation de la production semi-finie et finie à la portée des industriels. Concernant spécifiquement le coton, le

> programme dédié à cette culture devait valoriser le coton ivoirien tout en suscitant « une meilleure intégration entre la production industrielle et la production agricole, et provoquer des échanges intersectoriels créateurs de revenus indirects » (A. Dubresson, 1989, p. 282).

Le plan coton lancé en 1963 a été une réussite grâce à l'action de la Compagnie Ivoirienne pour le Développement du Textile (CIDT) créée en 1974. Pour encourager les paysans, un prix annuel d'achat uniforme leur a été garanti par le biais de la Caisse de Stabilisation. Toutes ces actions ont contribué à un accroissement des superficies plantées. De 23.000 hectares en 1966, les superficies ont atteint 35 000 hectares en 1970[15]. Vers la fin de la deuxième décennie de l'indépendance, les superficies ont oscillé autour de 64 000 hectares avec la création des unités industrielles chargées de transformer la production. Avec l'accroissement des superficies plantées, la production qui était de 69 tonnes en 1960 a atteint 29 316 tonnes en 1971. Elle a été « multipliée par près de 425 » (A. Dubresson, 1989, p. 282). La canne à sucre fut la deuxième culture ayant fait l'objet d'intérêt de la part des autorités ivoiriennes.

La SODESUCRE[16] a été créée pour exécuter le programme sucrier. Elle devait travailler en faveur des régions de savane, avec le souci de créer des pôles de développement en vue de réduire les disparités. Pour les autorités ivoiriennes, la mise en œuvre du programme sucrier avait pour dessein de réaliser de nouveaux équilibres au profit des régions défavorisées ; ce qui, selon C. Aubertin (1978, p. 2), appelait « une plus juste répartition des fruits de la croissance et une politique d'aménagement des territoires au service de l'homme. » Le chemin de fer qui reliait les zones de production a été indispensable à l'approvisionnement des usines et à l'écoulement de la production. À Katiola, une des grandes zones de culture, l'on a identifié une superficie « de 6 270 hectares » (S. B. Méité, 2010, p. 210). Grâce au chemin de fer, le développement des nouvelles cultures comme

15. Banque Mondiale, 1977, *Côte d'Ivoire, rapport économique de base, rapport principal*, p. 274.

16. La SODESUCRE est une société d'État créée par le décret n° 71-562 du 27 en octobre 1971. Source : AUBERTIN Catherine, 1983, *Le programme sucrier ivoirien, une industrialisation régionale volontariste*, Orstom, Paris, p. 12.

le coton et la canne à sucre, le nord de la Côte d'Ivoire a disposé des cultures de rente. La construction du chemin de fer a ainsi contribué à l'accroissement de l'économie par le développement des villes aux activités économiques florissantes, la création de quelques unités industrielles et le développement de nouvelles cultures industrielles. Qu'en a-t-il été de son influence sur les conditions de vie des populations ?

3.2. L'apport du chemin de fer dans la transformation de la vie des populations

Le développement social commande la mise en place d'un certain nombre d'infrastructures pour le bien-être des populations. Dans cette occurrence, le chemin de fer a été un outil primordial pour l'amélioration des conditions de vie des populations en Côte d'Ivoire. Son impact dans les localités touchées par le rail et celles des environs fut indéniable. H. Bourgoin et P. Guilhaume (1979, p. 227) estimaient, à juste titre, que cette politique a été d'autant plus indispensable à « l'équilibre social interne de la société ivoirienne dans son ensemble, qu'au développement harmonieux de l'économie » qu'elle nécessita des interventions de l'État dans des domaines divers comme l'électrification, l'adduction en eau potable, la construction des centres de santé et des écoles. Du fait que la voie ferrée a contribué à aménager le territoire ivoirien, elle a été un soutien pour l'État dans la construction des équipements socioéducatifs, l'électrification et la fourniture d'eau potable dans différentes localités. S'agissant du domaine de l'enseignement, l'on a, par exemple, constaté que là où le chemin de fer a permis de mettre en place une administration adéquate, les écoles ont été construites pour assurer l'éducation des populations.

Toutes les villes reliées par le chemin de fer ont été des points de départ d'une scolarisation à grande échelle. Dans les régions et les villes dont l'accès a été rendu facile par le chemin de fer, l'accroissement de la démographie a incité l'État à construire les équipements socioéducatifs pour améliorer les conditions de vie

des populations. Ainsi, lorsque nous prenons les « villes du rail » comme Bouaké et Agboville, elles comptabilisaient en 1968-1969 « 28 écoles primaires dont 3 privées et 23 écoles primaires dont 4 privées » (A. K. Brou, 2011, p. 68). D'autres villes comme Ferkessédougou et Katiola, également traversées par le chemin de fer, en comptaient « 7 dont 2 privées et 6 dont 3 privées » (A. K. Brou, 2011, p. 68). C'est fort de ce constat qu'à partir de 1970, l'on a comptabilisé un taux de scolarisation de « plus 75 % dans des villes comme Agboville, Bouaké, quand ce taux oscillait autour de 25 % Ferkessédougou et Katiola » (A. K. Brou, 2011, p. 69). Cette disparité était liée à la démographie dans ces différentes villes.

Au regard des opportunités économiques en présence sur leurs territoires respectifs, Bouaké et Agboville, concentraient un nombre important de populations. Il était imparable que ces deux communes devaient leur rayonnement au chemin de fer. Pour la formation des jeunes ivoiriens, l'on trouvait dans ces « villes du rail » une floraison d'établissements. Tandis que la ville de Bouaké accueillait les centres d'apprentissage et le lycée technique, les communes de Ferkessédougou et de Katiola abritaient les centres techniques et les camps ruraux les Centres Techniques Ruraux (CTR) ainsi que les Centres Techniques Urbains (CTU) créés à partir de 1970. L'introduction de nouvelles sources d'énergie et l'accès à l'eau potable apportaient des changements notables dans la vie quotidienne des populations et la production industrielle.

L'électricité permettait aux unités industrielles de fonctionner convenablement. En effet, pour alimenter les ménages et fournir les unités industrielles en électricité dans des conditions adéquates, l'État créa l'Énergie Électrique de la Côte d'Ivoire (EECI)[17]. Toutes les préfectures et les sous-préfectures reliées par le chemin de fer furent ainsi électrifiées pour un meilleur rendement des

17. C'est une société d'économie mixte dont la création remonte en 1952. Son objectif est de produire, de transporter, de distribuer et l'utilisation de l'énergie électrique. À sa création, la Côte d'Ivoire détenait 76,62 % des actions, EDF 4, 44 %, CCCE 13, 92 % et les actionnaires privés 5,02 %. Source : EECI, 1980, *EECI 1960/1980, 20 ans au service du développement de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Sedu, p. 4.

unités industrielles et une amélioration des conditions de vie des populations. Concernant l'accès à l'eau potable, le problème se posa avec acuité au niveau domestique, notamment dans les grandes villes. Pour y remédier, des extensions du réseau de distribution d'eau ont été réalisées dans tous les grands centres urbains. Il s'agissait alors de répondre aux besoins des populations.

En 1960, fournir à domicile ou presque une eau propre, saine et abondante à toutes les populations était un impératif social majeur[18]. En outre, la croissance démographique dans les « villes du rail » favorisée par les mobilités offertes par la voie ferrée et la restructuration administrative du pays rendit obligatoire la création ou l'extension des réseaux de distribution d'eau[19]. Après l'indépendance, il importait aussi de créer les conditions pour permettre aux populations et aux entreprises de communiquer sans avoir à se déplacer continuellement. Le téléphone, le fax et le télex firent leur apparition dans le quotidien des Ivoiriens. En matière de communication, la croissance des activités industrielles, les exigences de fonctionnement des administrations et le boom démographique tiraient sans cesse la demande locale vers le haut. Pour répondre aux besoins qui en émanaient, la plupart des grandes villes du pays furent dotées en Postes et Télécommunications (PTT). La construction des bureaux de poste dans les nouvelles sous-préfectures pérennisa et prolongea les premiers efforts de l'État dans l'amélioration du réseau urbain des postes et télécommunications à Abidjan et dans les centres de l'intérieur du pays. L'accessibilité et la mobilité dans les « villes du rail » incitèrent donc le développement d'un certain nombre d'équipements comme les PTT pour faciliter la communication, limiter le temps de circulation des idées et des informations. Dans l'optique de permettre aux populations et aux entreprises opérant dans l'hinterland de bénéficier des avantages de cet outil de communication, l'État réalisa des extensions et la modernisation des réseaux déjà installés à partir des grandes villes.

18. Ministère du plan, 1970, *Perspectives décennales de développement économique, social et culturel 1960-1970*, Abidjan, p. 80.
19. *Idem*.

Les autorités ivoiriennes vulgarisèrent les techniques les plus modernes, en particulier pour les communications internationales dès 1976. Cette opération qui se prolongea jusqu'en 1980permis aux entreprises d'étendre leur système de communication. Les opérateurs économiques pouvaient ainsi être, d'après A. Dubresson (1989, p. 5), reliés « au centre télex international inauguré en 1977, ainsi qu'au Centre Automatique des Messages (CAM). » Cette politique d'extension a aussi concerné les « villes du rail». Pour L. E. Settié (1979, p. 195), « Bouaké avec 1258 postes, Dimbokro 343 postes, Agboville 233 postes, Katiola 136 postes, Ferkessédougou 118 postes. » Bien qu'en ce qui concerne le nombre des abonnés Abidjan dominait, les communes de l'intérieur de la Côte d'Ivoire réalisèrent néanmoins un bon quantitatif qui se manifestait, notamment dans les « villes du rail » comme Bouaké, Agboville, Dimbokro et Katiola. La question sanitaire ne fut pas occultée. Le système de santé a été aussi une des préoccupations des autorités ivoiriennes. Il s'agissait, sur ce point, de développer les infrastructures hospitalières et de soins de proximité comme les dispensaires et les centres de santé en fonction de l'accessibilité de l'agglomération et de l'accroissement de la démographie dans celle-ci. Ainsi, dans le cadre de la lutte contre la mortalité infantile, les maternités et les Centres de Protection Maternelle et Infantile (PMI) furent construits et disséminés dans chaque sous-préfecture. À ce niveau aussi, les « villes du rail » ont été les grands bénéficiaires des actions sociales des autorités ivoiriennes.

Conclusion

Au terme de notre analyse, nous pouvons affirmer que la création du chemin de fer n'a pas été fortuite. Après avoir servi la puissance coloniale dans sa politique d'exploitation des richesses du territoire pendant 67 années, ce moyen de transport a été indispensable à la Côte d'Ivoire après l'indépendance. Sachant qu'un développement économique et socioculturel ne pouvait s'obtenir sans l'apport de moyens de transport adéquats, les autorités ivoiriennes avec l'aide

des partenaires au développement ont fait de la modernisation du chemin de fer une des priorités de l'ère postindépendance. Les résultats n'ont, d'ailleurs, pas tardé à se faire sentir. Malgré quelques baisses du trafic constatées en 1973, 1975 et 1979, le trafic de marchandises et de voyageurs a été en hausse de 1960 à 1980. En outre, cette modernisation du chemin de fer a permis à la RAN, structure qui gérait la voie ferrée à partir de 1959 d'engranger des recettes financières importantes. La construction du chemin n'a donc pas été une œuvre inutile. Loin s'en faut. Avant et après l'indépendance, cet édifice a contribué aussi bien au développement économique par sa participation à l'émergence des « villes du rail » qu'à la création de quelques unités et activités industrielles ainsi qu'à l'éclosion de nouvelles cultures et industries. En outre, la voie ferrée a eu des effets indus dans la vie des populations à travers son apport, non seulement dans la construction des écoles et des centres de santé, mais aussi dans l'électrification des localités embranchées au réseau qui ont ainsi bénéficié des programmes d'hydraulique urbaine. Mais, s'il semble avérer que le chemin de fer a effectivement eu un effet d'entraînement sur le développement économique et social de la Côte d'Ivoire, aussi bien durant la période coloniale qu'au cours des vingt premières années ayant suivi l'accès à la souveraineté internationale, qu'en a-t-il été pour la suite ?

Références indicatives

Sources

Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement, 1971, *Côte d'Ivoire,* évaluation du deuxième projet routier, S.e.

Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement, 1973, É*valuation d'un quatrième projet routier Côte d'Ivoire*, S.e.

Banque mondiale, 1977, *Côte d'Ivoire/Haute-Volta, évaluation d'un projet de chemin de fer*, S.e.

Banque Mondiale, 1977, *Côte d'Ivoire, rapport économique de base, rapport principal*, S.e.

Banque mondiale, 1980, *Côte d'Ivoire, prêt au secteur routier, rapport d'évaluation*, S.e.
KOUADIO Benié Marcel, 1994, *Analyse de la croissance économique de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, S.e.
Ministère du plan, 1970, *Perspectives décennales de développement* économique, *sociale et culturel 1960-1970*, Abidjan.

Bibliographie

AUBERTIN Catherine :
– 1983, *Le programme sucrier ivoirien, une industrialisation régionale volontariste*, Paris, Orstom.
– 1980, *Histoire et création d'une région sous développé, le nord ivoirien*, Abidjan, Orstom.
– 1978, *Contribution pour une étude des aspects spatiaux de l'industrialisation en Côte d'Ivoire,* Abidjan, Orstom.
BOURGOIN Henri et GUILHAUME Philippe, 1979, *Côte d'Ivoire, économie et société*, Paris, Stock.
BROU Konan Alain :
- 2015, « L'exploitation coloniale dans la mise en place du réseau routier et ferroviaire de la colonie de Côte d'Ivoire de 1893 à 1960 », *Halshs*-0122836.
- 2011, *Le chemin de fer dans l'économie ivoirienne de 1960 à 1980. Le rail, un outil de développement au service de l'économie ivoirienne*, Saarbruck, Éditions Universitaires Européennes.
COULIBALY Kélémory, 2012, « De la gare de train au statut de ville : une dynamique du chemin de fer en Côte d'Ivoire », *Revue de géographie Tropicale et environnementale*, n° 1, p. 61-67.
MAESTRI Edmond, 1976, *Le chemin de fer en Côte d'Ivoire, histoire, problèmes techniques, influences sociales, économiques et culturelles,* Thèse de doctorat 3ème cycle histoire, Provence, Université de Provence.
MEITE Ben Soualiouo, 2010, *La dette et le développement de la Côte d'Ivoire (1960-1990)*, Thèse de doctorat en Histoire économique, Abidjan, Université de Cocody.

SEMI Bi Zan, 1973, *La politique coloniale des travaux publics en Côte d'Ivoire 1930-1944*, Thèse de 3ème cycle histoire, Paris, Université de Paris VII.
SETTIÉ Louis Édouard, 1977, *L'État et le processus de développement de la Côte d'Ivoire : 1960 -1980*, Abidjan, Ipnetp.
SOURNIA Gérard, 2003, « Aménagement du territoire et stratégie du développement en Côte d'Ivoire », *L'information géographique*, volume 67, n° **1**, p. 124-129.
THIAM Abdel Aziz, 1971, « Abidjan-Ouagadougou, chronique d'une mise en concession », *le Courrier*, n° 169, p. 53-55.
TIXIER Gilbert, 1965, « La succession à la régie des chemins de fer de l'AOF, problèmes posés par l'apparition de nouveaux États », *Annuaire français de droit international,* volume 1, p.916-932.
VILLAMUR Roger et Léon RICHAUD, 1903, *Notre colonie de la Côte d'Ivoire*, Paris, Augustin CHALLAMEL, éditeur.
WONDJI Christophe, 1963, « La Côte d'Ivoire occidentale, période de pénétration pacifique (1890-1908) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 50, n° 180-181, p. 346-381.

Webographie

https://www.jeuneafrique.com/288381/politique/il-y-a-quarante-ans-eclatait-la-guerre-de-noel-entre-le-mali-et-le-burkina/, Article mis en ligne par Roger Benjamin, le 25 décembre 2015 et consulté le 11 septembre 2018, à 10 heures 15 minutes.
DAGNOGO Foussata, NINOT Olivier et CHALEARD Jean-Louis, « Le chemin de fer Abidjan-Niger : la vocation d'une infrastructure en question », *EchoGéo* [En ligne], 20 | 2012, mis en ligne le 13 juillet 2012, consulté le 11 septembre 2018, à 10 heure 25. URL : http://echogeo.revues.org/13131 ; DOI : 10.4000/echogeo.13131
FADEUILHE Jean Jacques, « Le chemin de fer Haute-Volta », *I & M,* Bulletin, n ° 38, p. 35-38. (Article consulté et téléchargé, le 11 janvier 2019, à 9 heures 45 minutes sur le site internet, (www.imagesetmemoires.com)

L'inadéquation entre l'extrémisme religieux contemporain et les valeurs éducatives prônées par l'islam dans l'espace ouest-africain précolonial

Abdou IDRISSA
Maître-Assistant en Histoire
Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)
Membre du laboratoire religions et sociétés (LARSO)
guittibane1@yahoo.fr

Résumé

Notre réflexion consiste à montrer à travers l'éducation que l'islam est une religion de paix qui encourage la cohésion au sein de la société. Depuis la chute du guide libyen en octobre 2011, les mouvements terroristes ont essaimé un peu partout en Afrique de l'Ouest, et sèment la terreur et la désolation au nom de l'islam. Les agissements de ces extrémistes religieux ont placé cette religion à la une d'une actualité morbide. Notre démarche consiste d'abord à montrer l'importance de l'éducation dans la tradition africaine ainsi qu'en islam puis le rôle joué par les centres d'enseignements dans la diffusion des valeurs prônées par l'islam. Le travail nous a permis de saisir l'importance de l'éducation en islam, son rôle dans le maintien de la cohésion ainsi que les conséquences néfastes de l'interruption de la chaîne initiatique par le pouvoir colonial.

Mots clés **:** Islam - Afrique de l'Ouest - extrémiste - cohésion sociale - paix.

The inadequacy between contemporary religious extremism and the educational values advocated by Islam in pre-colonial west Africa

Abstract

Our thinking is to show through education that Islam is a peacefull religion which promotes social cohesion. In west Africa, since the fall of the Libyan leader in October 2011, terrorist movements have spread terror and desolation in the name of Islam. The actions of these religious extremists have put this religion on the front page of morbid news. Our approach consists first of all, in showing the importance of education in African tradition as well as in Islam, then the role played by teaching centers in spreading the values advocated by Islam. The work allowed us to grasp the importance of education in Islam, its role in sustaining cohesion as well as the harm full consequences of discruption of the initiatory chair by the colonial power.

Key words : Islam - west Africa - extremist - social cohesion - peace.

Introduction

L'Afrique connaît actuellement de nombreux conflits. Aux troubles sociopolitiques qui déchirent le continent est venu se greffer, une autre crise meurtrière : le terrorisme, animé par des mouvements extrémistes religieux. La religion est ainsi devenue une source de tensions, de conflits et de désolation dans plusieurs pays africains. Parmi les causes de cette insécurité grandissante, on peut noter la mondialisation qui a entraîné une crise de l'endettement et le délaissement des secteurs sociaux de base. À cela s'ajoute, la gestion catastrophique du pouvoir d'État en Afrique qui a eu pour conséquences la multiplication des foyers de tensions. Le favoritisme, le népotisme, l'injustice, la corruption, les influences extérieures sont les principaux maux dont souffrent les pays africains. Ce sont ces maux qui sont à la base du développement des réflexes identitaires et de l'intolérance religieuse.

La mondialisation qui a eu aussi pour corollaire, la paupérisation, l'augmentation du taux du chômage et la multiplication des canaux de transmission des idées extrémistes a facilité la tâche aux groupes armés religieux. Dans l'ensemble, on constate aujourd'hui que l'ignorance a pris le pas sur la connaissance et elle est en train de détruire tout ce que l'islam a construit. Notre réflexion s'articule autour d'une question essentielle : quel rôle l'islam a- t- il joué dans le maintien de la cohésion sociale dans l'ouest africain précolonial ? L'objectif de ce travail est de montrer que l'islam est une religion de paix contrairement aux clichés largement véhiculés par certains médias occidentaux tendant à faire de cette religion, le creuset de la violence. De ce qui précède découlent les questions secondaires suivantes : quelles sont les valeurs insufflées par l'islam dans les sociétés ouest-africaines ? Quelles sont les causes de l'instabilité qui sévit actuellement en Afrique occidentale ? Comment l'islam peut- il constituer un facteur de promotion de la cohésion sociale ? Comme hypothèses de travail, nous pensons d'abord que l'islam a insufflé des valeurs de paix, de solidarité et de piété dans les sociétés ouest-africaines. Ensuite, l'instabilité chronique en Afrique occidentale

a pour causes la faiblesse des États et l'échec des politiques de développement. Enfin l'islam pratiqué selon ses vrais principes fondateurs constitue, un facteur de cohésion sociale.
Pour traiter ce sujet, nous avons adopté une démarche qui comporte trois étapes : la recherche documentaire, les enquêtes orales suivies du traitement des données. La recherche documentaire nous a conduit dans plusieurs centres de recherche de Niamey où nous avons consulté des ouvrages, des thèses, des mémoires, mais aussi des documents relevant de la webographie. Quant aux sources orales, elles concernent les archives sonores et les entretiens individuels. Après la collecte, nous avons procédé au traitement des données. Le travail s'articule autour de trois axes principaux. D'abord l'importance de l'éducation dans la tradition africaine et en islam. Puis, l'impact éducatif de l'islam en Afrique occidentale précoloniale. Enfin, le travail aborde, l'influence de l'islam dans la cohésion de la régulation politique de la société.

1. L'importance de l'éducation dans la tradition africaine et en islam

L'éducation joue un rôle important dans toutes les sociétés humaines. Sans celle-ci, la société devient une véritable jungle. J. Dewey (1975, p. 17) affirme à ce propos :

> La société existe grâce à un processus de transmission tout à fait semblable à celui de la vie biologique : les membres les plus âgés de la société communiquent aux plus jeunes leurs façons de faire, de penser et de sentir. Sans cette communication des idéaux, des espoirs, des attentes, des critères, des opinions des membres de la société qui sont sur le point de quitter la vie du groupe à ceux qui entrent, la vie sociale ne pourrait pas survivre.

L'éducation, comme le souligne Dewey, est un phénomène de transmission des valeurs. Dans la mesure où chaque société aspire à la continuité, l'éducation représente une donnée fondamentale pour les sociétés humaines. Elle est une activité liée à l'existence même de

l'humanité. C'est pourquoi les sociétés africaines traditionnelles et l'islam accordent une importance particulière à l'éducation.

1.1. La place de l'éducation dans les sociétés africaines traditionnelles

Dans les sociétés africaines traditionnelles, l'éducation de l'enfant est une affaire de toute la communauté, « dans la société traditionnelle africaine, c'est la collectivité tout entière qui se sent, se considère comme, ou est tenue pour responsable de l'éducation » (A. Moumouni, 1998, p. 18). Selon A. Moumouni (1998, p. 21) :

> L'éducation a un lien intime avec la vie sociale ; elle se déroule d'abord au sein de la famille pendant la première enfance avec le père ou la mère, dans le cadre de leurs activités, à l'étape suivante, auprès des adultes ou des anciens (audition des contes, légendes, devinettes et proverbes) à travers les jeux.

On apprend au jeune Africain tout ce qui constitue son environnement en particulier les héritages techniques, artistiques, scientifiques et moraux de la société. Comme on le constate, l'éducation africaine traditionnelle s'efforce de former des hommes imbus de leurs réalités socio- culturelles. A. I. Maïga (2003, p. 21) fait en l'occurrence constater qu'« on éduquait l'enfant selon les traditions et les coutumes pour éveiller ses talents et préparer l'avenir selon les rites du groupe. » Tout le processus d'éducation se déroule sous la supervision des chefs traditionnels qui sont les garants des valeurs ancestrales. Même si l'autorité en Afrique traditionnelle provient de la filiation, il n'en demeure pas moins que d'après A. A. Bombéri (2006, p. 55), pour accéder au pouvoir : «le candidat doit être socialement intégré au milieu.» Dans la conception africaine traditionnelle, le chef doit donc être imbu des réalités socioculturelles de la société. Selon A. A. Bombéri (2006, p. 55) «l'intégration sociale même si elle ne constitue pas le critère principal de choix, est une des conditions *sine qua non* pour le choix du chef.» Le processus de formation de l'enfant s'accomplit au rythme des grandes périodes de la croissance du corps, dont chacune correspond à un degré d'initiation. Ainsi,

«l'initiation a pour but de donner à la personne psychique une puissance morale et mentale qui conditionne et aide la réalisation parfaite et totale de l'individu» (A. Hampaté Bâ, 1972, p. 12). L'éducation en Afrique traditionnelle vise donc la formation de citoyen responsable et fidèle à ses racines. Elle permet de rassembler des individus d'origines diverses, de transcender les barrières et de célébrer la différence. Ceci dans le but de minimiser les risques de heurts.
Mais les conflits sont inévitables dans toutes les sociétés humaines, l'important c'est de pouvoir les prévenir ou les contenir. Pour ce faire, les sociétés africaines précoloniales ont instauré des mécanismes de pacification des rapports intercommunautaires. Il s'agit de la parenté à plaisanterie et l'enseignement des valeurs de la société. C'est pourquoi l'éducation représente une donnée fondamentale en Afrique précoloniale. Le but de l'éducation dans les sociétés africaines est l'adaptation de l'individu à son environnement physique et social. Il y a donc là, une volonté endogène d'engager les sociétés sur les voies du progrès. Dans ces sociétés, l'enfant mal éduqué est perçu comme un danger pour la communauté. Aussi son éducation devient – elle l'affaire de tous. C'est dans ce contexte empreint de traditions et de valeurs morales anciennes que va intervenir, l'islamisation des sociétés africaines.

1.2. La place de l'éducation en islam

En islam, comme le souligne C. Bouamrane (1986, p. 219) : «l'éducation est une Obligation.» En effet, le cœur du jeune enfant est assimilé à une terre vierge qui fait fructifier tout ce qu'on y sème. C'est pour cette raison que la religion de Mohammed incite les parents à donner une bonne éducation à leurs enfants. En dehors des enfants, les parents eux-mêmes doivent chercher le savoir, car la recherche du savoir est un devoir pour tout musulman.
Contrairement à l'école coloniale qui s'oppose aux institutions éducatives traditionnelles, la religion de Mohamed n'a pas balayé d'un revers de main les réalités socioculturelles des territoires islamisés. Elle a, au contraire, cherché à renforcer les institutions

ainsi que les valeurs locales qui ne sont pas en contradiction avec la religion. Pour ce faire, l'éducation a joué un rôle de premier plan. En Afrique précoloniale, la diffusion de l'islam a par exemple, eu pour conséquence, la création des centres d'enseignement par les *uléma* dans leurs sphères d'influence respectives. Cela a considérablement participé à l'enracinement de la langue arabe. À ce propos, A. I. Maïga (2003, p. 29) estime que «la langue arabe était devenue la langue de la science, de la culture et de l'écriture en Afrique occidentale.» L'importance que le savoir islamique accorde à l'éducation va se manifester dans l'Ouest africain à travers plusieurs œuvres précoloniales.

2. L'impact éducatif de l'islam en Afrique occidentale précoloniale

L'éducation en Afrique occidentale est assurée dans les écoles coraniques pour le premier niveau et dans les foyers intellectuels pour les maîtres qui cherchent à approfondir leurs connaissances.

2.1. L'action des écoles coraniques

Les écoles coraniques constituent le premier niveau de l'enseignement islamique en Afrique musulmane. Ces écoles se sont développées dans des campements qui vont par la suite devenir des quartiers. Pour M. Hassane (1995, p. 87), «l'école permanente est celle qui est traditionnellement implantée dans les anciens campements, devenus par la suite des quartiers.» Le développement du commerce transsaharien a favorisé l'expansion de l'islam dans les sociétés de l'Afrique de l'Ouest entraînant ainsi des transformations profondes au sein de celles- ci. O. Kane (2003, p. 19), indique que «l'essor du commerce transsaharien et l'expansion de l'islam provoquent une transformation des sociétés ouest-africaines soumises à leur influence.» En Afrique occidentale, les premiers agents de l'islamisation sont les marchands musulmans. D. Hamani (2007, p. 37) indique :

> La présence des marchands musulmans déclenchait presque automatiquement un processus d'islamisation, à cause de la nécessité de recruter l'ensemble de leur domesticité et de leurs aides sur place, et surtout de leur tendance à se marier avec les femmes locales qui, dans le cas présent, devaient nécessairement se convertir puisqu'elles étaient polythéistes.

L'islam a ainsi cohabité pacifiquement avec les croyances du terroir. Les marchands musulmans n'ont pas fait usage de la violence pour convertir les populations. Tout en cherchant à raffermir les relations commerciales avec le pays d'accueil, ils mettent leur séjour à profit pour convertir les populations à l'islam à commencer par les intermédiaires puis les membres de la cour du roi. M. Zakari (2007, p. 52) souligne qu'«en Afrique soudanaise, il est probable que l'islam ait eu ses premiers adeptes parmi les partenaires des commerçants maghrébins, spécialement parmi les groupes les plus actifs en matière de négoce tels que les Wangara/Diula.» S'agissant des membres de la cour, plusieurs exemples de conversion sont à signaler, au Soŋey au XIe siècle où, d'après D. Hamani (2007, p. 37), «le roi du pays se déclare musulman devant ses sujets; beaucoup d'entre eux se déclarent également musulmans.»

Pour une large diffusion de l'islam, les *uléma*[1] ont ouvert des écoles coraniques qui sont des lieux d'apprentissage et de propagation du savoir religieux. Avant le XIXe siècle, l'islam s'est surtout développé dans les villes (Agadez, Gao, Tombouctou, Kano, Ingal…). Mais, à partir de ce siècle avec les révolutions islamiques qui ont émaillé l'histoire de l'Afrique occidentale (Ousmane Dan Fodio dans l'espace nigérien, Sékou Ahmadou au Macina pour ne citer que ceux- là), on assiste à une diffusion de l'islam en milieu rural grâce à l'éclosion des centres d'études islamiques. Ils sont dirigés par des lettrés musulmans qui jouissent d'une grande notoriété. En dehors des études coraniques, les jeunes apprennent à connaître leurs sociétés et participent activement à tous les travaux d'intérêt collectif. Ainsi «l'éthique islamique, embrasse tous les aspects de

1. Uléma : c'est le pluriel de alim qui signifie intellectuel musulman.

la vie humaine, de la naissance à la mort : la vie intérieure, la vie religieuse et la vie sociale.»[2]

En somme, l'éducation en islam vise à former un individu modèle qui va contribuer au développement de la société et non à sa destruction. Après la formation de base, les élèves passent à l'étape suivante : l'étude des hadiths et le *tafsir* (commentaire du Coran). Quant aux maîtres pour se spécialiser, ils se rendent dans les grands foyers intellectuels comme Tombouctou, Gao, Sokoto, etc. Les élèves formés jusqu'à un certain niveau retournent pour la plupart dans leurs villages pour ouvrir des écoles. On assiste ainsi à une large diffusion du savoir islamique sous-tendu par des valeurs de paix, de cohésion et de tolérance.

Plusieurs versets du Coran incitent les gens à bannir la violence et à faire régner la justice entre les humains sans faire référence à leurs croyances : «O David, rends la justice entre les hommes avec équité»[3] et «point de contrainte en religion.»[4] Pour maintenir la cohésion entre les groupes humains, l'islam insiste sur le rôle de l'éducation dans la société. Dans l'espace nigérien, l'islam n'a pas cherché à bousculer les traditions locales. Les marabouts ont surtout cherché à convertir les populations par la politique de l'exemple. La cohabitation entre l'islam et les cultes traditionnels n'a pas posé de problèmes. D'ailleurs cette religion n'interdit pas la cohabitation :

> un musulman peut socialiser avec un non-musulman, lui vendre des marchandises, acheter les siennes… car l'objectif ultime de tout musulman, en côtoyant le non- musulman, est de l'amener à embrasser l'islam[5].

Il est important de souligner que l'islam est contre les préjugés, le racisme, la haine à l'égard de l'étranger. Le Coran affirme ainsi :

---

2. https://www.vitamine.dz/chikh_Bouamrane_et_Louis/fr/468, consulté le 22/08/2018.
3. Coran, sourate 38, verset 26.
4. Coran, sourate 2, verset 256.
5. Archives sonores de l'ORTN.

> Ô hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, afin que vous fassiez connaissance entre vous. Certes, le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est celui qui a la meilleure conduite. Certes, Dieu est Omniscient et très bien informé. [6]

Comme on le constate pour un bon musulman, la race et l'ethnie ne devraient jouer aucun rôle négatif dans la quête de la cohésion sociale. La seule différence dont l'islam tient compte, c'est votre degré de piété. Le caractère tolérant de l'islam a favorisé son enracinement rapide au sein des sociétés de l'Afrique de l'Ouest touchées par cette religion. C'est pourquoi les autorités ont entretenu de bons rapports avec les agents de l'islamisation. Dans la plupart des États, les souverains ont fait construire des villes destinées aux marchands musulmans. D. Hamani (2007, p. 37) affirme qu'au Soɳey «sur la rive orientale du fleuve, le roi a une ville du nom de Sarnàt (Sanay). C'est une ville pour les marchés et les marchandises.» En fait, la plupart des éléments que l'islam a introduits ne sont pas incompatibles avec les valeurs du terroir comme la tolérance, l'entraide, le respect des parents, le respect de la parole donnée, la circoncision, le port du foulard ... A. Idrissa (2013, p. 199) s'inscrit dans la même logique lorsqu'il estime que «tout musulman qui se conforme au Message du prophète ne saurait être excentrique ni « extrémiste ». Toutes les biographies du prophète attestent de son humilité et de sa modération.» L'option de la non-violence explique en grande partie le succès de l'islam en Afrique de l'Ouest. Cette religion a toujours prôné la modération en toute chose, contrairement à l'image véhiculée par une certaine opinion, selon laquelle l'islam est une religion d'intolérance et d'extrémisme. L'islam tel qu'enseigné par le prophète est une religion universelle, dont le message transcende le temps et l'espace. Elle propose aux Hommes un ordre social régi par les lois divines, sources de bonheur pour l'humanité. Cette religion ne saurait donc être source de conflits et de désordre social. Ainsi, «vous êtes la meilleure communauté qu'on

6. Coran, sourate 49, verset13.

ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le bien et interdisez le blâmable et croyez en Allâh.»[7] Pour maintenir la cohésion entre les groupes humains, l'islam insiste sur le rôle de l'éducation dans la société.

Les agissements d'une catégorie de musulmans qui cherchent à faire de la violence un moyen de propagande idéologique ne sont pas compatibles avec les enseignements du Coran. Les causes de ces déviances sont à chercher ailleurs et principalement sur le terrain politique. En effet, la gestion chaotique du pouvoir d'État en Afrique est à la base de l'éclosion de ces différents mouvements extrémistes qui agissent au nom de l'islam. Dans l'espace nigérien précolonial, plusieurs exemples prouvent que la violence est liée aux comportements des hommes et non aux enseignements de l'islam. Dans l'ouest du Niger, on compte au XIXe siècle deux importants centres d'études islamiques. L'un situé sur la rive droite du fleuve (Say) et l'autre sur la rive gauche (Birni N'Gaouré). Le leader religieux de Say conformément aux enseignements du Coran qui stipulent qu'il n'y a pas de contraintes en islam a opté «pour une adhésion à la religion de Mohamed par la persuasion et le consentement volontaire du fidèle» (A. Idrissa, 2013, p. 150). Mais l'autre leader, Boubacar Louloudjé, plus ambitieux qui a voulu «transformer une autorité morale en une sujétion politique» (K. Idrissa, 1994, p. 177), va malheureusement plonger la zone dans la violence. Ici, il s'agit d'ambitions politiques et non des enseignements de l'islam. A. Idrissa (2013, p. 89) affirme à ce propos que

> contrairement à Mahaman Diobbo qui a brillé par l'exemple dans toute la partie Ouest du Niger, Boubacar Louloudji est un personnage controversé qui par ses ambitions politiques démesurées, va plonger le Dallol dans un cycle infernal de violences.

Au Soney, les dirigeants ont vite compris, l'importance de l'éducation en islam. C'est pourquoi la dynastie des Askia va multiplier les centres d'enseignement au sein de l'Empire. On va ainsi assister à une large diffusion de l'islam. A. I. Maiga (2003, p. 31) estime que :

7. Coran, sourate 3, verset 110.

> on considère l'époque durant laquelle la dynastie Askia avait gouverné l'empire islamique de Songhay pendant un siècle, comme étant la plus florissante puisque la culture arabo-islamique s'était propagée sur tout le Soudan occidental. Les centres culturels et scientifiques se sont multipliés et sont devenus la destination préférée des savants et des étudiants venant de partout.

L'action des nombreuses écoles coraniques créées dans l'Ouest africain est complétée et parachevée par les foyers intellectuels.

2.2. Les foyers intellectuels

Les foyers intellectuels sont des centres qui ont vu le jour dans de grandes villes comme Tombouctou, Djenné, Gao etc. où les maîtres séjournent pour approfondir leurs connaissances. Ainsi :

> Djenné fut l'un des premiers centres de rayonnement de la culture arabo- islamique, avant Tombouctou, la ville comptait déjà au XIIIe siècle 4200 uléma. Quant à la ville de Tombouctou, qui était à l'origine un campement touareg (fin du XIe siècle), elle devient au XVe siècle un axe important du commerce transsaharien et un grand centre intellectuel islamique. De grandes universités y ont fleuri, au sens médiéval du terme, à savoir une communauté d'enseignants et d'étudiants vivant ensemble dans le but de transmettre ou d'acquérir le savoir religieux (O. Kane, 2003, p. 13).

Ces foyers, véritables centres intellectuels d'échanges vont largement contribuer à l'ancrage et à l'expansion de l'islam. Ils se sont surtout développés sous le règne de Askia Mohammed. M. Kâti (1913, p. 114) indique qu'« il avait une vive affection pour les *ulémas*, les saints personnages et les talebs. » Dans ces foyers sont enseignées les sciences et la culture islamiques. Ils deviennent des cadres d'échanges entre intellectuels musulmans. En effet :

> le soudan de l'époque a pu toucher à toutes les sciences connues par les musulmans grâce à l'importation de livres qui arrivaient en grande quantité aux fuqaha enseignants et commerçants qui venaient vendre leurs marchandises pour y finir comme fuqaha enseignants, grâce enfin aux étudiants soudanais qui voyageaient beaucoup vers l'Afrique

> du Nord, l'Égypte et le Hidjaz pour les études avant de regagner ensuite leur pays et y enseigner tout ce qu'ils avaient appris (A. I. Maiga, 2003, p. 33).

Les foyers intellectuels, véritables centres de rayonnement intellectuel et culturel attirent les étudiants et les savants venus d'horizons divers. Les intellectuels formés dans ces centres occupent une place de choix dans les cours royales : ils sont conseillers des princes, juges, médiateurs, secrétaires, etc. Ils œuvrent non seulement à la diffusion du savoir religieux, mais aussi au maintien de la paix et de la cohésion au sein de la société. L'islam s'est donc propagé en Afrique occidentale grâce à l'œuvre des intellectuels qui animent ces foyers. Il va surtout connaître sa période de splendeur au XIXe siècle avec les différentes révolutions islamiques qui vont porter à la tête de plusieurs États de l'Afrique occidentale (Sokoto, Macina…) des intellectuels musulmans. En plus de l'éducation de la population et du perfectionnement des érudits, la contribution de l'islam à la paix et à la cohésion s'étend également à l'organisation et la régulation politique de la société.

3. L'influence de l'islam dans la cohésion de la régulation politique de la société

L'organisation politique des royaumes de l'Afrique occidentale pendant la période précoloniale montre une nette influence de l'islam. Les dirigeants de ces États ont vite compris que pour maintenir la paix sociale, il leur fallait éviter le développement de l'injustice. Aussi vont-ils accorder une importance particulière à la formation et à la nomination des juges.

3.1. La formation des juges

Selon A. I. Maiga (2003, p. 196) :

> Au Moyen- Âge, des empires nationaux ont vu le jour. Ces empires étaient fondés, à l'époque de leur puissance et de leur prospérité, sur la religion musulmane comme confession, et la langue arabe comme langue de travail dans l'administration, la justice, l'enseignement, la culture et le commerce.

Les juges sont formés dans les foyers intellectuels de l'Afrique occidentale et sont choisis en fonction de leurs bagages intellectuels d'une part, et de leur probité morale d'autre part. Au Soηey, par exemple, sous Askia Mohammed, la fonction de juge faisait partie des fonctions les plus importantes de la cour. A. I. Maiga (2003, p. 197) informe sur le fait que :

> les juges à cette époque et notamment durant l'Empire Soηey, période au cours de laquelle le poste de magistrat était au sommet de son organisation, étaient nommés et choisis par le roi parmi les savants et juges les plus brillants, spécialisés en jurisprudence malikite, distingués en science, en jurisprudence, en piété et en austérité.

Si les dirigeants Soηey accordent une telle importance à la fonction, c'est parce que comme le souligne Al Maghili cité par D. Hamani (2007, p. 113) «l'autorité royale, a deux piliers qui la supportent : la justice et la charité.» La justice d'abord parce qu'une société dans laquelle règne l'injustice n'a aucune chance de se développer. De plus, ceux qui sont lésés par la justice ont toujours tendance à se venger. La charité ensuite parce que, dans une société quand il y a trop de laissés pour compte, on crée les conditions d'une explosion sociale. Les dirigeants Soηey qui ont vite compris ces enjeux choisissent les juges qui peuvent valablement accomplir leurs missions. C'est donc à juste titre que A. I. Maiga (2003, p. 198) soutient que «les souverains de la dynastie des Askia choisissent méticuleusement les meilleurs des érudits pour la magistrature. Pour eux, le meilleur est le savant bon, pieux, intègre.» Mais, en dépit des privilèges dont jouissent les juges, certains érudits refusent d'accepter le poste à cause du poids de la responsabilité.

Plusieurs savants, pressentis pour officier en tant que magistrats, craignent de commettre une erreur de jugement et d'inculper un

innocent. Pour A. I. Maiga (2003, p. 198), «les fuqaha de l'époque évitaient le poste de magistrat et ne l'occupaient qu'après insistance du roi et de ses conseillers, des notables et même du peuple afin d'échapper à la responsabilité délicate.» Malgré tout, plusieurs cas de refus ont été signalés. En fait, contrairement aux diplômés africains d'aujourd'hui qui, pour la plupart sont prêts à cause de strapontins à être les porte- flambeaux des régimes corrompus, ceux du temps des Askia ont beaucoup de respect pour leur réputation. Ils appréhendent de poser des actes pouvant nuire à leur image. C'est pour cette raison que la plupart refusent d'occuper cette fonction et ainsi de bénéficier des honneurs et autres avantages qui y sont rattachés. Il faut relever que la fonction de juge est l'une de plus délicates en islam. Comme le souligne A. I. Maïga (2003, p. 189), «l'intérêt de l'islam pour la juridiction et la question de nomination des juges provient de son désir ardent de réaliser la justice entre les gens, de combattre le mal, car le mal est ancré dans les caractères.» Jouissant d'une grande considération dans la société, le juge est perçu comme le détenteur de la vérité ayant pour tâche de préserver l'intérêt général et de veiller à la surveillance des institutions religieuses et éducatives. Sous la dynastie des Askia, l'«autorité juridique du juge était supérieure à celle du roi lui- même» (A. I. Maïga, 2003, p. 189). Mais elle comporte des risques sur le plan religieux. En effet, tout juge qui ne rend pas la justice avec équité est considéré comme un pervers en islam. Certains juges refusent la fonction à cause des responsabilités qu'elle comporte à savoir, entre autres, déterminer la vérité entre les gens. A. I. Maïga (2003, p. 199), cite l'exemple du juge Mahmoud qui après son retour du pèlerinage en 915 H, refusa catégoriquement la proposition d'Askia Mohamed d'occuper ce poste.» L'islam, qui a connu sa période de splendeur pendant la période précoloniale dans l'ouest africain va connaître une période de ralentissement des activités éducatives dans les centres d'enseignement avec l'installation de l'administration coloniale.

3.2. L'impact de la colonisation

Les conséquences de la politique coloniale française sont fâcheuses, non seulement pour l'islam, mais aussi pour l'ensemble des valeurs locales au point où l'on assiste à une négation systématique de ces dernières. Les chefs traditionnels garants des valeurs traditionnelles et piliers essentiels de la société sont dépouillés de leurs pouvoirs. Le déploiement du système colonial provoque l'effritement des valeurs traditionnelles fondées sur le respect et la considération de l'autre, la solidarité et la cohésion de la société. Le développement de la corruption, de l'individualisme, de l'égoïsme, du mensonge s'accentue au point de constituer un terreau fertile pour les injustices, le désordre et les conflits. Face à l'islam, les Français vont vite mettre en place une politique de surveillance des milieux islamiques. A. Zakari (2007, p. 167) nous édifie sur les perspectives d'un tel dessein :

> L'objectif poursuivi est clair : il faudrait arriver à endiguer l'islam, à l'apprivoiser, afin qu'il ne constituât pas une source de subversion. Pour ce faire, compte tenu de la nature assez singulière de l'Islam en Afrique occidentale, il importe tout particulièrement d'arriver à soumettre à une stricte surveillance les milieux maraboutiques.

En 1906 déjà, on note la création du Service des Affaires Musulmanes (SAM) par le Gouverneur Général de l'AOF[8]. Ordre est ainsi donné aux Gouverneurs-chefs des territoires d'établir une fiche individuelle pour chaque marabout sur laquelle, il y a tous les renseignements sur l'homme de religion. Les départs à la Mecque sont contrôlés. Cette tentative de contrôler les mouvements des lettrés musulmans sera une des causes des différents mouvements de révoltes dans les milieux musulmans (Le Djoloff avec Ali Bori N'Diaye, le Macina avec Ahmadou
Sékou, etc.). La violence qu'on observe alors est généralement une réponse aux restrictions et autres brimades orchestrées par

8. SAM, service crée en 1906 et sa gestion confiée à Robert Arnaud. Mais la surveillance des milieux musulmans ne commence véritablement qu'avec la publication de la circulaire N° 117 CA/S du 26 décembre 1912.

l'administration coloniale à l'encontre des musulmans et non à une certaine apologie de celle- ci par le Coran. En effet, avec la nouvelle politique coloniale, la chaîne initiatique est rompue, les déplacements des lettrés musulmans sont contrôlés. Toutefois, en freinant le mouvement des *Uléma*, l'administration coloniale met un terme au rayonnement des centres d'études islamiques, elle n'empêche pas la progression de la pratique de l'islam. Malgré la restriction des mouvements des lettrés musulmans, l'islam progresse dans l'espace nigérien. La compatibilité entre la plupart des valeurs qu'il porte et les coutumes locales joue, à ce titre, un rôle déterminant. Sur plusieurs points comme l'intégrité, l'obéissance aux parents et aux aînés, la tolérance, la solidarité, la générosité…, l'islam et la tradition se retrouvent. En effet, toute la vie de la société est régie par ces valeurs et c'est pourquoi la cohabitation n'a pas posé de problèmes majeurs. *A contrario,* en prônant une négation systématique des valeurs du terroir, l'éducation occidentale va entraîner une véritable crise d'identité dans la société colonisée. Il s'agit à travers cette éducation, de couper l'Africain de ses racines en suscitant chez lui, le mépris de ses propres valeurs. Il découle de cette approche, une désarticulation du tissu social, une perte des valeurs traditionnelles. Les sociétés colonisées portent encore les stigmates de la politique coloniale. Mais tout n'est pas négatif dans cette éducation occidentale. Comme l'éducation traditionnelle africaine et celle de l'islam, elle permet d'acquérir des connaissances, mais aussi de développer le sentiment du vivre ensemble.

Conclusion

Indépendamment des contextes et des époques, l'éducation joue un rôle important dans le maintien de la cohésion sociale. En islam, l'objectif ultime de l'éducation est la connaissance de Dieu. Connaître Dieu, c'est aussi connaitre ce qui est bon pour l'humanité. Cette connaissance permet à l'Homme de mettre au service de l'humanité un système basé sur la justice et l'équité. C'est selon ce paradigme que l'islam a impacté l'ouest africain durant la période précoloniale

en y insufflant des valeurs de paix, de solidarité et de piété… véritablement en adéquation avec les traditions locales. Outre l'essor du commerce, les entités étatiques comme le Soney, le Sokoto, le Macina… ont ainsi basé leur prospérité sur des systèmes éducatif, politique et judiciaire efficaces et stables qui contrastent nettement avec l'instabilité chronique observée dans la partie occidentale de l'Afrique et ailleurs sur le continent à l'époque contemporaine. La faiblesse des États et les multiples carences de l'action publique adjointes à la misère des populations et à la déliquescence des valeurs traditionnelles… font de cette région un terreau favorable pour le développement d'un extrémisme religieux particulièrement virulent. Le terrorisme et la violence qui en découlent y trouvent ainsi un terrain propice d'expérimentation et d'opération. Sans préconiser un retour systématique à l'ordre ancien, un recours beaucoup plus insistant aux principes de tolérance, d'empathie, de respect des aînés et d'autrui… véhiculés par l'islam peut, entre autres, permettre de mettre fin à la dérive actuellement observée sur le continent africain. En effet, les conflits sur le continent ont pour principales causes, la pauvreté, l'ignorance et la gestion chaotique du pouvoir d'État :

> en réalité le socle de la conflictualité africaine est politique (). En effet, le pouvoir politique est le régulateur primordial de la paix civile et de la guerre civile, deux phénomènes qui participent soit à la consolidation, soit à la destruction de l'ordre social.[9]

Or, pratiqué selon ses vrais principes fondateurs qui sont basés sur la paix, la tolérance, la justice et l'équité, l'islam constitue un véritable facteur de promotion de la cohésion sociale. Aussi importe-t-il de faire la différence entre l'islamisme, l'extrémisme religieux, le terrorisme d'une part, et la religion musulmane qui prône fondamentalement la paix et l'harmonie dans la société d'autre part. Mais pour maintenir une coexistence pacifique, il faut impérativement éviter les amalgames simplistes et nuisibles

9. https://www.cairn-info/revue-guerres-mondiales-et-conflits-contemporains-2012 consulté le 23/08/2018.

consistant à associer l'islam au terrorisme et à la violence qui en résulte. Il convient, dans la même optique, de se départir de l'instrumentalisation de la religion qui malheureusement aboutit au sectarisme et à l'intégrisme pour mettre beaucoup plus en exergue les vertus éducatives de l'islam ainsi que les valeurs positives sous-tendues par cette religion.

Références indicatives

Sources orales

Archives sonores de l'ORTN (Office des Radios et Télévisions du Niger) : Cassettes des prêches du président de l'Association Islamique du Niger (AIN), Jabiri Ismael.

Entretien avec Cheikh Aboubacar Hassane 53 ans, prédicateur et imam, le vendredi 20 juillet 2018 à Niamey.

Bibliographie

ADAMOU BOMBERI Assane, 2006, *Les autorités politiques traditionnelles et les autorités coloniales et postcoloniales au Niger : cas du canton de Koygolo*, Mémoire de Maîtrise, Université Abdou Moumouin, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

AL-MADINAH Al Munawwarah, 2003, *Le Saint Coran*, Complexe de Roi Fahd.

CUOQ Joseph, 1975, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle (Bilad al sudan),* Paris, CNRS.

DEWEY John, 1975, *Démocratie et éducation*, Editions internationales.

HAMANI Djibo, 2007, *L'islam au Soudan Central : Histoire de l'islam au Niger du VIIe au XIXe siècle,* Paris, l'Harmattan.

HAMPATE BA Amadou, 1972, *Aspects de la civilisation africaine,* Paris, présence Africaine.

HASSANE Moulaye, 1995, *La transmission du savoir religieux en Afrique subsaharienne : Exemple de commentaire Coranique à Saayi,* Thèse de Doctorat, Nouveau- Régime, Histoire, Université de Paris IV.

IDRISSA Abdou, 2013, *Les centres d'études islamiques de l'ouest du Niger du XVIe au XIXe siècle,* Thèse de Doctorat Unique, Histoire, Université Abdou Moumouni de Niamey, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Histoire.

IDRISSA Kimba, 1979, *Guerres et sociétés : les populations du Niger occidental au XIXe siècle et leurs réactions face à la colonisation : 1896 -1906 (République du Niger),* thèse de3^e^ siècle, Histoire, Paris 7.

Kane Ousmane, 2003, *Intellectuels non- europhones*, Document de travail N°I, CODESRIA.

MAÏGA Ismaïl Aboubakr, 2003, *La culture de l'enseignement islamique au Soudan occidental de 400 à 1100 hégire sous les Empires du Ghana, du Mali et du Songhay*, Université Roi Saud, Riyadh.

MOUMOUNI Abdou, 1998, *L'éducation en Afrique,* Paris, Présence Africaine.

Sites Web

https://www.vitamine.dz/chikh Bouamrane et Louis/fr/468 consulté le 22/08/2018 à 11 heures.

https://www.cairn-info/revue-gueres-mondiales-et-conflits-contemporains 2012 consulté le23/08/2018 à 9 heures.

Étude comparée des législations anciennes en Afrique de l'Ouest : cas de la charte de Kurukan Fuga au Mali et du Kande Su au Danhome

Hassane HAMADOU
Maître Assistant en Histoire contemporaine
Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)
koulbagou@yahoo.fr
Et
Simon AGANI
Mastorant en Histoire
Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger)
aganowo57@gmail.com

Résumé

L'objectif de cet article est de cerner l'importance du rôle que la connaissance des législations anciennes de l'Afrique peut jouer dans la compréhension de l'histoire de la pensée, de la démocratie et des droits humains. En s'appuyant sur la charte de Kurukan Fuga et Kande Su, qui font l'objet de cette étude, notre démarche met en exergue la place de choix de ces deux législations de l'Afrique précoloniale dans la gestion politique, économique et sociale. Il s'agit d'attester que bien que mal connues, ou simplement méprisées, des lois anciennes et des décisions éditées par des chefs ont formellement régi les sociétés africaines. À ce moment où l'Afrique est dans une posture de recherche effrénée de solutions pour gérer au mieux les crises qui la traversent, le recours à ces institutions d'hier, à ces legs juridiques est plus que nécessaire.

Mots clés : Charte de Kurunkan Fuga - Kande Su - Lois – Décisions - Législations.

Comparative study of ancient legislations in west africa: case study of malian Kurukan Fuga chart and danhomean Kande Su

Abstract

The aim of this paper is to understand the importance of the role that African ancient legislations can play in the understanding of thought history, democracy and human rights.

Taking into account the charts of KuruKan Fuga and Kande Su which are the main point of this study, our strategy is to put into exergue the importance of these two pre-colonial African legislations in the political, economic and social management. It is to attest, though unfortunately not well known or simply disdained, rulers' ancient laws and edited decisions have absolutely regulated African societies. Nowadays that Africa is in a position of strongly looking for solutions to better settle internal crises, these ancient institutions and law heritage will be welcome.

Keywords: KurunKan Fuga chart - Kande Su chart – Law- Decisions - Legislations.

Introduction

Le mercantilisme initié par les grandes nations européennes a ouvert la voie à des bouleversements profonds à travers la mise en place et le développement des relations entre Européens et Africains. Ces relations ont été l'un des événements les plus importants de l'histoire de l'humanité, car elles ont revêtu des formes diverses pour l'Afrique : domination politique, mutations sociales et idéologiques, bouleversements économiques, etc. L'intérêt de ce travail est de nous permettre de comprendre les bases sur lesquelles se fonde la gestion de la société africaine à l'époque précoloniale et l'implication des anciennes législations dans la consolidation de l'histoire de la pensée, de la démocratie et des droits humains. Pour ce faire, nous privilégierons une approche comparative de la Charte du Mandé ou Charte de Kurukan Fuga proclamée en 1235 par Soundjata Keita et les quarante et une (41) lois de Houégbadja, roi du Danhome.

Dans l'Afrique traditionnelle, les normes qui règlent les rapports sociaux, les fondent, les justifient et les légitiment peuvent être interprétées par rapport à un ordre symbolique (M. B. Traoré, 1986, p. 461). Ainsi, pour bâtir un monde de paix toujours plus fraternel dans la différence et plus libre dans la complémentarité, les empereurs ou rois africains ont eu recours à des lois servant d'indicateurs positifs en terme de gouvernance et du vivre ensemble. Or, qu'il s'agisse de la traite négrière, de l'esclavage, de la colonisation et aujourd'hui de la question de développement, les Européens ont porté sur l'Afrique, et sur son peuple, un regard biaisé. Ce regard particulier va dans le sens où ils ont voulu hiérarchiser à la fois les hommes et les faits en faisant toujours apparaître les Africains comme un peuple de seconde zone dénué de raison, d'organisation et même de tout bon sens en dehors des apports ou des emprunts émanant des contacts avec l'Occident et, dans une moindre mesure, avec l'Orient. C'est ainsi que l'Afrique précoloniale est considérée comme dépourvue de toutes notions ou principes de gouvernance et encore moins des pratiques démocratiques. L'objet de cet article n'est pas d'esquisser une histoire générale de l'Afrique précoloniale,

mais d'interroger les fondements de sa gouvernance pour relever les valeurs qui peuvent constituer un soubassement aux politiques et modes de gouvernance actuellement en cours en Afrique. La relecture des anciennes législations fruit d'une réflexion endogène peut servir à la formulation des réponses aux questions liées au problème de gouvernance actuelle. En partant des exemples de l'Empire du Mali et du royaume du Danhome, que doit-on savoir des caractéristiques et des contenus des réglementations précoloniales africaines ? Dans quelles mesures la prise en compte des valeurs véhiculées par les anciennes législations peut-elle être utile au renforcement de la cohésion de la société actuelle en général ? Plus spécifiquement, et dans une époque contemporaine où la gouvernance des États africains est de plus en plus confrontée à des difficultés, quel peut-être l'apport en termes de garantie de la paix et du développement d'un recours à certaines modalités résultant des cadres normatifs et formels précoloniaux ? Notre hypothèse est que la gestion du pouvoir dans l'Afrique précoloniale était assise sur des bases et des valeurs qui fondent l'harmonie entre les membres d'une même communauté. La relecture de ces anciennes législations fruit d'une réflexion endogène peut servir à la formulation des réponses aux questions liées au problème de gouvernance actuelle, c'est-à-dire qu'elle peut permettre de repenser les politiques actuelles ainsi que les modes de gouvernance.
L'analyse se basera sur l'approche méthodologique qualitative avec comme éléments de fond les sources et la bibliographie, perçues comme indispensables dans l'optimisation des connaissances sur la question étudiée. Après avoir interrogé ces lois du passé en vue de déterminer les contextes dans lesquels elles ont fait leur apparition, mais aussi ce qu'elles renferment en substances comme valeurs, cet article essaie de relever exclusivement les points qui peuvent permettre de repenser les politiques et modes de gouvernance actuelle.

1. Le contexte d'élaboration des 41 lois de Kande Su et de la charte de Kurakan Fuga

Le choix du nombre 41 pour Kande Su et du nombre 44 pour la charte de Kurakan Fuga n'est pas anodin. En effet, en Afrique la numération traditionnelle est caractérisée par deux nombres d'appui : 10 et 40. Pour T. Tchitchi (1994, p. 122), c'est à partir de 40 que commence la communication. B. Tohoun (1979, p. 164) l'explicite en ces termes : « l'esprit doit réaliser des opérations de regroupements par paquet de quarante pour désigner un nombre plus puissant. Les puissances entières de quarante serviraient de relais principaux au système. » Ainsi, les législateurs africains Houégbadja et Soundiata Keita ont édicté des actes dans le cadre de la gouvernance. La différence fondamentale de ces lois est que l'inspiration des 41 lois de Kande Su est de substance religieuse, car basées sur le *vodoun*, alors que la charte de Kurakan Fuga est de fondement essentiellement politique.

1.1. Conditions d'avènement des 41 lois du Kande Su

Houégbadja qui a régné de 1645 à 1685 à Agbome, capitale du royaume Danhome, a édicté 41 lois devant régir la vie politique, culturelle et économique du Houégbadjato, le pays de Houégbadja (C.E.J Adandé, 1976 ; C. J. Alladayè, 2008). Ainsi, ces lois ont été édictées pour, non seulement protéger le peuple des exactions commises par certaines personnes, mais aussi pour rétablir l'égalité entre la population. En effet, dans l'aire culturelle Ajatado dont Houégbadja est issu, le nombre 41 est sacré, rattaché à la divinité *Sègbo-lissa* qui, dans le panthéon *vodoun* des Fon, est à l'origine de la terre et du ciel. Le choix de ce nombre n'est pas anodin, car dans presque toutes les cérémonies comme le mariage, le décès, la naissance, on l'utilise souvent. Jusqu'à nos jours, ces 41 règles fondamentales sont considérées comme enfermées dans une calebasse que nul ne doit jamais ouvrir au risque de provoquer, de façon définitive, la dérive du pays. C'est ce qu'on appelle à Abomey le *Houégbadja-cassoudo*, c'est-à-dire la calebasse close de Houégbadja

(C.Z. Daavo, 2003). Du point de vue symbolique et schématique, le nombre 41composé de « 4 » ressemblant à la manche de la houe et « 1 » à un crochet (J.-M. Wognon, 2010, p. 211). La houe, instrument indispensable à l'agriculture et le crochet relatif à la pêche renvoient aux deux activités (agriculture et pêche) essentielles pour la survie de la population du Danhome.

1.2. Conditions d'avènement de la charte de Kurakan Fuga

La charte du Mandé ou charte de Kurukan Fuga a été élaborée par Soundjata Kéita, fondateur de l'Empire du Mandingue, actuel Mali. Après l'éclatement de l'Empire des Kaya Maghan (du Ghana) en 1076 sous les coups des Almoravides, une guerre civile hégémonique va mettre en conflit les royaumes vassaux et les provinces, jusqu'en 1200. Ces guerres sont attisées d'une part, par une islamisation d'une population à majorité animiste et d'autre part, par une chasse d'esclaves organisée par les négriers arabes et les rois ouverts à l'Islam et pourvoyeurs des marchands arabes en populations serviles. C'est durant ces luttes intestines qu'émerge le royaume animiste du Sosso de Soumaoro Kanté qui impose sa loi aux autres royaumes du Ghana. À l'Est, il se heurte au royaume islamisé Mandé de Soudjata Keita et c'est le début de la guerre entre les deux entités de confession différente (islam et animisme). En outre, dans la guerre entre le Manding et le Sosso, le roi mandé et ses alliés triompheront de Soumaoro en 1235 après la bataille de Kirina. C'est au lendemain de cette bataille, que se tint à Kurukan Fuga, pendant huit (8) jours la réunion de douze rois victorieux pour adopter une charte édictant les règles et les principes généraux qui vont régir l'Empire.

Ainsi, la charte de Kurukan Fuga a été conçue dans un contexte de crise et de grand défi. Elle vient au terme d'un long processus historique pour donner une assise à un nouvel ordre des choses. C'est l'acte fondateur d'un nouvel empire : l'Empire du Mali qui succède à l'Empire du Wagadou ou Empire de Ghana tombé en

1076 sous les coups des Almoravides (CELTHO, 2008, p. 25). Selon D. T. Niane (2009)[1]

> la charte de Kurukan Fuga, énoncée en 44 points, est le tout premier texte connu sur l'organisation de la cité en Afrique de l'Ouest : la cohérence de la pensée, la clarté des objectifs visés et l'esprit législateur qui l'anime sont tout à fait remarquables.

Pour J. Ki-Zerbo (1993, p. 22),

> à Kurukan Fuga, au cours du grand rassemblement des peuples et de tous les groupes socioprofessionnels, Soundjata octroya une véritable constitution non écrite à ce qui était une nation agricole par la promotion du coton, de l'arachide, etc., et organisa les contingents militaires.

Ainsi donc la charte de Kurakan Fuga éditée en 44 points est née après la bataille de Kirina et pour mettre fin à la guerre et redynamiser la production agricole. Du point de vue symbolique, le nombre 44 est composé de deux chiffres similaires « 4 ». Comme il a été décrit plus haut, le chiffre 4 (la manche de la houe), le doublon est une preuve d'insistance sur la réalité convenant. Ainsi, à travers le nombre, nous pouvons dire que l'agriculture était l'activité principale de l'empire de Mali. Tout comme la bataille de Kirina qui est élaborée progressivement par les traditions orales d'Afrique de l'Ouest d'après la vie réelle de Soundjata, la « Charte » a été conservée et transportée jusqu'aux générations actuelles par la parole, à travers la mémoire et les performances des griots. Elle a été redécouverte en 1998 à Kankan en Guinée, lors d'un séminaire regroupant des chercheurs et des traditionalistes à l'issue d'une cérémonie de restitution orale par les griots venant de plusieurs pays ouest-africains. Les résolutions dudit forum ont servi de base au Centre d'Études Linguistiques et Historiques par Tradition Orale (CELTHO) pour la transcription.

Après la traduction en français de la charte de Kurukan Fuga sous la forme d'un texte juridique moderne, le CELTHO s'est chargé de sa publication en 2008. Mais qu'il s'agisse du Kande Su ou de la

1. Http : //caremali.com/docs/prof_djibril.pdf, consulté le 07/04/2018.

charte de Kurukan Fuga, ces deux législations précoloniales renferment d'énormes valeurs qui fondent l'harmonie entre les membres d'une même communauté.

2. Analyse et portée des législations précoloniales et leur rôle précurseur dans l'harmonisation du vivre ensemble

Le royaume du Danhome et l'empire du Mali sont distincts du point de vue de l'aire culturelle et linguistique. Mais curieusement, nous remarquons des similitudes incroyables dans les lois ou les « décisions » qui sont, en même temps un acte de foi, une vision du monde, un document politique et juridique censé organiser la cité. Ces lois se sont préoccupées de toutes les valeurs qui fondent l'harmonie entre les membres d'une même communauté.

2.1. La préservation de la paix, de la dignité humaine et de l'environnement

Pour préserver la paix et instaurer la tolérance, Soundiata Keita a institué la *Sanankuya,* c'est-à-dire la parenté à plaisanterie et le *Tanamogoya*, une sorte de pacte de sang contenu dans l'Énoncé 7 de la charte de Kurukan Fuga (D. T. Niane, 2008, p.15). Dans le but de bien profiter d'une paix durable, de la tolérance et de la compréhension entre les individus d'une même communauté, les pratiques suscitées ont été instituées. La parenté à plaisanterie était assortie d'interdits. À travers cet acte, les cousins ou les parents à plaisanterie se doivent aide et assistance. Le manquement à ce devoir est puni par les ancêtres dont l'esprit veille toujours sur l'observance des pactes. D.T. Niane (2008, p. 16) affirme à ce propos :

> On sait que la prévention des conflits est gérée par les anciens dépositaires des interdits et des pactes ; des droits et devoirs les uns envers les autres. À regarder de près, la parenté à plaisanterie apparaît comme une soupape de sécurité ; elle permet toujours de rétablir les ponts, de renouer le dialogue en cas de crise.

Sur le plan du droit humain et de la protection de la nature, la charte de Kurukan Fuga dans son énoncé 5 dit : « Chacun a le droit à la

vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, toute tentative d'enlever la vie à son prochain est punie de la peine de mort.[2]» Dans la version de serment des chasseurs (*Donsolu Kalikan*[3]), cet énoncé 5 est clairement explicité par T. Cissé (1965, p. 147) en ces termes :

> Toute vie (humaine) est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre vie, mais une vie n'est pas plus ancienne, plus respectable qu'une autre vie. De même qu'une vie n'est pas supérieure à une autre vie.

Le même serment continue en préconisant le respect de la personne humaine. Ainsi,

> Toute vie étant une vie, tout tort causé à une vie exige réparation. Par conséquent, que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin, que nul ne cause du tort à son prochain, que nul ne martyrise son semblable (T. Cissé, 1965, p.147).

En ce qui concerne le Kande Su, les articles 26, 27, 36 et 38 abondent dans le même sens sur les droits inaliénables de la personne humaine. J. Alladayé (2008, p. 20) livre le contenu du Kande Su à travers un certain nombre d'articles. L'article 26 précise ainsi que celui qui se rend chez un autre dans l'intention de commettre un meurtre, quel que soit le motif de sa détermination, doit être livré au bourreau. L'article 27 indique que celui qui aidera une femme à se débarrasser d'une grossesse mérite également la mort, car il réduit la population de mon royaume. Poursuivant son analyse du Kande Su, J. Alladayé (2008, p. 22) souligne que l'article 36 stipule que celui qui jettera une plante ou une mixture réputée poison dans un cours, ou dans un puits, attente à la vie des hommes. Aussi, doit-il être condamné à mort comme un grand criminel. Dans la même logique, l'article 38 préconise que celui qui se suicide (par pendaison, noyade ou par le feu) doit être considéré comme un grand criminel... Les deux législations anciennes se préoccupent aussi de la préservation de la nature.

---

2. Énoncé 5 de la charte de Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 45).
3. C'est le serment des chasseurs en langue malinké.

L'intégrité physique, dont il est question dans l'énoncé 5 de la charte de Kurukan Fuga, implique la flore et la faune. L'énoncé 37 de la charte le corrobore en ces termes : « Facombé est désigné Chef des chasseurs. Il est chargé de préserver la brousse et ses habitants, pour le bonheur de tous[4]. » Il faut entendre en premier lieu ici par « habitants de la brousse », les animaux. Les végétaux sont aussi préservés par l'énoncé 38 : « Avant de mettre le feu à la brousse, ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres pour voir s'ils ne portent pas de fruits ou de fleurs.[5]» La préservation de cette biodiversité est signalée par les articles 32 et 33 dans le Kande Su.

J. Alladayé (2008, p. 20) informe sur le fait que, dans le Kande Su, l'article 32 indique que : « … Jolo assurera la protection de tous les oiseaux de Guédevi, Adibada réglementera l'exploitation des forêts et la chasse, Mitoun veillera à la protection du gibier à poil… » L'intérêt porté à la préservation de l'environnement apparaît également dans l'article 33 qui précise que « L'essence forestière dite Iroko doit être considérée comme le bois sacré… » (J. Alladayé, 2008, p. 21). Nous remarquons à travers ces lois que la nature humaine, végétale et animale est protégée et respectée; ce qui voudrait dire que l'écosystème, entendu comme l'interaction entre les hommes, les animaux et les végétaux dans un espace bien déterminé, constituait une priorité. Ainsi, depuis XIIIe et XVIIe siècles, Soundiata Keita et Houégbadja *étaient* déjà conscients de l'enjeu environnemental, et de la nécessité de sa préservation. Très anciennes dans le contexte africain, la forte prégnance des préoccupations environnementales par le canal des législations qui préconisent des comportements exhortant le développement durable interpelle à plus d'un titre, sur le rôle de précurseurs des législations précoloniales. Dans une large mesure, le Kande Su et la charte de Kurukan Fuga annoncent une codification formelle de la vie en société bien avant la colonisation.

4. Énoncé 37 de la charte de Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 54).
5. *Idem*.

2.2. La dimension « avant-gardiste » de la formalisation de l'organisation de la société

Alors que leurs traditions en sont depuis longtemps imprégnées, nombreux sont les Africains qui pensent découvrir les vertus de la biodiversité ou de la préservation de la nature sous le prisme de l'Occident. Dans la même logique et, sans être exhaustif, tandis que l'Afrique, en l'occurrence par le Kande Su et la charte de Kurukan Fuga, manifestait un intérêt pour les enjeux environnementaux durant la période précoloniale, il a fallu attendre la conférence internationale de Stockhom en 1972 en Suède pour que l'ONU se rende compte de la nécessité de respecter et protéger l'environnement. C'est dans ce sens qu'Emmanuel Sagara affirmait : « Hier, c'était la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen. Déjà avant-hier c'était la charte de Kurukan Fuga, qui avait les mêmes objectifs, mais méconnue, parce que peut-être non écrite.[6]» Mais cette D*éclaration universelle des* Droits de l'Homme telle que formulée en 1948 par l'Organisation des Nations Unies se heurte de nos jours aux obstacles de la multiplicité phénotypique.

La définition du statut ontologique de l'Humain pose ainsi problème. En effet, à l'heure de la nanotechnologie, de l'hybridation et du séquençage du génome, on est en droit de se demander qu'est-ce que l'Homme et sur quoi repose son identité ? Des changements opérés directement sur l'héritage génétique n'ouvrent-ils pas la voie à un changement radical du sujet, voire même de la lignée ? (J.Y. Guébo, sd). Dans une telle perspective, sur quoi fonder le socle de la spécificité humaine alors que la réalité chromosomique elle-même serait sujette à de multiples variations ? À la vérité, l'homme transformé par l'hybridation avec la machine changerait-il seulement de forme ? Ne changerait-il pas aussi de nature, dans la mesure où il serait structurellement remanié et profondément recomposé de sorte, par exemple, à être en mesure de mouvoir des objets avec

6. Discours de Monsieur Emmanuel Sagara, Secrétaire général de l'Académie des Langues Africaines (ACALAN), à la conférence de Bamako sur la charte de Mandé cité par Kankan (1998).

sa seule pensée, comme en témoigne L. Alexandre (2011, p. 31) lorsqu'il affirme :

> Avec les progrès de l'intelligence artificielle et de l'informatique, nous allons créer des interfaces cerveau-ordinateurs. Des versions primitives existent déjà : des capteurs implantés dans le cerveau de singes, par exemple, permettent à ces derniers de contrôler des robots par la pensée. Dans quelques décennies, nous pourrions être « assistés » par des puces intégrées dans notre cerveau ou interfacées via un casque muni de micro- électrodes.

On peut considérer que c'est en prélude ou en prémonition à cette *déchéance*, voire *à la* désacralisation, de la personne humaine, les législateurs nés, Soundiata Keita et Houégbadja avaient *déjà tiré la sonnette d'alarme* dans le serment des chasseurs et des articles *supra-cités* dans la charte de Kurukan Fuga et le Kande Su. Ce caractère prémonitoire exhortant à promouvoir et à maintenir « l'humanisation » des rapports au sein de la société se retrouve indistinctement chez les deux législateurs dont les textes érigent pratiquement l'hospitalité en valeur cardinale. À ce propos, la charte de Kurukan Fuga indique qu'« Au Mandé, ne faites jamais de tort aux étrangers[7].» En outre, « Le messager, le chargé de mission est protégé au Mandé[8].» Les préconisations résultant du Kande Su ont une connotation similaire. Selon J. Alladayé (2008, p. 16), ledit texte postule qu'

> Aucun sujet de mon royaume ne doit refuser l'hospitalité à un étranger. Après trois ans de séjour parmi nous, tous étranger sera admis à jouir du statut des Guédévi. Dès lors, il aura droit à une propriété foncière…

Sur ce point, si Soundiata Keita et Houégbadja peuvent historiquement endosser le rôle de législateur ayant codifié autant les attitudes que les comportements attendus, ils n'ont fait que formaliser une notion déjà bien ancrée dans la tradition.

7. Énoncé 24 de la charte du Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 51).
8. Énoncé 25.de la charte de Kurukan Fuga. *Idem.*

La reconnaissance de l'hospitalité est primordiale dans la société africaine. Kankan (1998, p. 51) reprend cette sagesse populaire qui dit que « l'étranger a de gros yeux, mais il ne voit pas. » Cela fait que certaines fautes qu'il commet ne lui sont pas imputables. Il est censé ne pas savoir. À bien y regarder et indépendamment des multiples peuples qui vivent sur ce continent, la tradition invite à la protection, à l'indulgence et à l'assistance vis-à-vis de l'étranger, du voyageur, du passant ou de l'égaré. Pour bien signifier que l'hospitalité est très ancrée dans la tradition africaine depuis les temps immémoriaux et dans toutes les parties du continent, nous pouvons citer la pratique ou l'exigence du partage de la noix de Kola et de l'eau avec les visiteurs dans certaines parties d'Afrique de l'Ouest. C'est aussi l'exemple de la pratique consistant, dans les villages du Gabon, à accrocher un régime de bananes et à déposer un jerricane d'eau pour les voyageurs et à mettre à dispositions les « corps de garde » à disposition des passants. Lesdits hangars servent ainsi de refuges temporaires et permettent aux voyageurs de se reposer, voire d'y passer la nuit. Que ce soit à travers la formulation des cadres juridiques anciens ou par le canal d'une tradition millénaire, l'Afrique apparaît ainsi depuis longtemps convertie et sensibilisée au respect, à la considération, au soutien et à l'indulgence… qu'un hôte doit à un étranger. Dans cette occurrence, les dispositions mentionnées dans l'article 29 de la Convention de Vienne du 18 avril 1961[9] protégeant les diplomates contre les poursuites pénales dans les États accréditaires apparaissent comme n'étant que des reformulations ou tout simplement des répétions. L'esprit et la lettre des textes juridiques anciens ainsi que la morale véhiculée par la tradition africaine sont fortement imprégnés de l'immunité accordée aux étrangers et aux visiteurs. À la différence des conventions internationales actuelles, les cadres juridiques précoloniaux ne font pas de différences entre le caractère politique d'une délégation en mission officielle et la dimension commerciale, affairiste, familiale ou fortuite d'une visite. Qu'il s'agisse ainsi de l'émissaire d'un

9. Convention de Viennes, Recueille des traités, 1961, p.95.

État ami, d'un opérateur économique ou d'un simple touriste, le formalisme africain leur reconnaît un statut
privilégié qui débouche non seulement sur une grande mansuétude, mais aussi sur une protection. Les législations précoloniales se sont aussi attelées à réguler les relations conjugales.
Sur le plan matrimonial, les conditions de mariage sont fixées selon les aspirations sociales. Au Danhome, par exemple, le mariage est concédé par le paiement de la dot, mais aussi par échange de femmes ou la libre amitié. Au Mandé, le mariage est scellé exclusivement après le paiement de la dot comme le stipule l'énoncé 29 « La dot est fixée à 3 bovins : un pour la fille, deux pour ses parents[10].» Dans ces deux sociétés géographiquement et culturellement différentes, l'adultère était formellement interdit. Voici ce qui est dit dans l'énoncé 21 de la charte de Kurukan Fuga : « Ne poursuivez pas de vos assiduités les épouses du chef, du voisin, du marabout, du prêtre, de l'ami et de l'associé[11].» L'article 22 du Kande Su, cité par J. Alladayè (2008, p.19), dénonce cet acte de façon plus claire en ces termes : « … Celui qui ne voudrait user d'aucune des facilités que je mets à sa disposition et préférait commettre l'adultère doit être impitoyablement exécuté. » Le divorce est autorisé de part et d'autre dans ces sociétés pour des raisons bien déterminées afin d'éviter la déchéance sociale. Ainsi,

> Au Mandé, le divorce est toléré pour l'une des causes suivantes : l'impuissance du mari, la folie de l'un des conjoints, l'incapacité du mari à assumer les obligations nées du mariage. Le divorce doit être prononcé hors du village.[12]

Globalement et d'après les législations précoloniales, il faut entendre par obligations du mariage : la nourriture, l'habillement, les soins, les devoirs conjugaux et les égards envers les beaux-parents. Si la tradition s'est longtemps accommodée desdites exigences, de nos jours, le divorce ne tient pas forcément compte de ces raisons péremptoires. Sur ce point, la société africaine fait face à des

10. Énoncé 29 de la charte de Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 53).
11. Énoncé 21 de la charte de Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 49).
12. *Énoncé* 30 de la charte de Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 53).

comportements aux antipodes du formalisme précolonial et de certaines valeurs anciennes.

Perméable à ce qui se déroule un peu partout dans le monde en termes d'égalité hommes-femmes, d'*émancipation ou d'autonomisation de la femme,* d'octroi des droits matrimoniaux et parentaux à de nouvelles catégories de populations, à l'affirmation des autres formes de rapports conjugaux comme le concubinage, l'union libre ou le Pacse, etc., l'institution du mariage est en proie à de nouvelles dynamiques y compris dans le contexte africain. Au nom d'un progressisme social, les partisans de l'ouverture n'ont de cesse de prôner l'élargissement de la jouissance du mariage aux nouvelles catégories de populations en tenant compte de la diversité des orientations sexuelles. Cette posture égalitaire s'oppose ouvertement aux thèses religieuses et traditionnelles sur le mariage et la famille qui demeurent très vivaces dans les opinons publiques en dépit de la reconnaissance des droits matrimoniaux et parentaux aux couples homosexuels par certains États occidentaux. Bien que ce débat, qui est particulièrement virulent ailleurs, reste encore, du moins publiquement, atténué en Afrique en dépit de l'existence parfois très ancienne des phénomènes d'homosexualité, il n'en demeure pas moins que le mariage est là aussi appelé à se transformer.

Par ambition financière démesurée, les actes de mariage sont rompus chaque jour de part et d'autre. Par conséquent, le mariage est remplacé par la débauche et/ou la déviance sexuelle autrement dit, le libertinage, voire la prostitution. Cette liberté sexuelle a engendré aujourd'hui une nouvelle donne en matière de relation conjugale. Ainsi, on assiste à des mariages polyandriques, homosexuels, etc. Ces pratiques, l'adultère et le divorce, qui restent d'actualité, ont évidemment des cons*équences néfastes.* D'abord, des enfants issus des « unions malsaines *»* où les géniteurs inconnus sont appelés les « enfants illégitimes *» ou «* enfants bâtards *».* Affublés d'un statut social péjoratif, dont ils ne sont pas responsables et généralement mal éduqués, ces enfants deviennent des frustrés de la société. La conjugaison de la démission parentale, de l'incapacité des États à mettre en place des mécanismes sociaux d'accompagnement

et l'insuffisance ou l'absence des structures d'accueil comme les orphelinats et autres établissements spécialisés font qu'ils sont pratiquement livrés à eux. Il n'est donc pas surprenant, dans ces conditions, que les acteurs du grand banditisme, de la délinquance, du vol à main armée, du braquage, de la toxicomanie, du terrorisme, bref « les divorcés sociaux » ou « les hors-loi » sortent pour la plupart des rangs de ces enfants. En outre, le divorce, cette situation tellement grave, est banalisé de nos jours. Les enfants paient le lourd tribut d'une récurrence de la séparation des parents. L'instrumentalisation des enfants conduisant parfois *à des meurtres fratricides,* la délinquance et l'analphabétisme, etc., sont autant des germes de la déliquescence des unions matrimoniales. Il convient de rappeler que, selon les législateurs des normes juridiques précoloniales en Afrique, le divorce ne devait être prononcé que dans des cas exceptionnels. Les différents volets du Kande Su et de la charte du Kurukan Fuga consacrés à cette question ambitionnaient justement d'*éviter les* conséquences susmentionnées. En effet, il ne servirait à rien de rester en couple où la reproduction est impossible. L'objectif principal d'un foyer, c'est perpétuer l'œuvre divine qu'est la procréation. De même, c'est le lieu de souligner que le mariage n'est pas un jeu lucratif, c'est-à-dire qu'en cas de la pénurie pécuniaire du mari le mariage est dissous comme on le constate aujourd'hui. Le mariage tel que ficelé par les dispositions anciennes implique l'acceptation de l'autre, l'endurance surtout dans les moments difficiles et avant tout la soumission de la femme à l'égard de son époux. Par ailleurs, il faut également louer ici l'esprit de franchise et l'honnêteté des sociétés africaines précoloniales *à prévoir* le divorce.

Importé sur le continent au moment de la colonisation, le catholicisme, une des plus grandes religions au monde avec plus de 572 millions de fidèles dont 30millions de fidèles africains (R. P. Mveng, 1966) milite pour l'indissolubilité du mariage qui peut, toutefois, être dissous sous certaines conditions prévues par la religion. Alors, il est nécessaire de revenir à des dispositions *é*dictées par la charte de Kurukan Fuga et le Kande Su. Sans préconiser un rétropédalage historique qui ferait le lit d'un traditionalisme de

mauvais aloi, l'un des enjeux d'une telle perspective réside dans la capacité de la société à adapter ou à contextualiser les anciennes normes précoloniales aux réalités de l'époque actuelle. Sur plusieurs points, le retour et le recours aux anciennes modalités pourraient sortir la jeunesse de l'impasse.

Sous un autre angle, dans ces deux sociétés précoloniales étudiées, la paresse et l'oisiveté *étaient* interdites. Dans le Mandé, « Pour gagner la bataille de la prospérité, il est institué un système général de surveillance pour lutter contre la paresse et l'oisiveté[13]. » Dans un poème S. Kanté (2008, p. 155) renchérit en affirmant que « Ceux qui refuseront de travailler pour devenir des parasites doivent être combattus et rejetés hors de la société. » Du côté du Danhome, « Tout chef de Tata à l'obligation de créer une palmeraie ou un bois de netté (sic) aux environs de son habitation afin d'en tirer une ressource complémentaire à ses cultures vivrières » (J. Alladayé, 2008, p16). Dans l'empire du Mali ou le royaume du Danhome, tout le monde travaillait d'une manière ou d'une autre pour apporter sa plus-value à la société, car le travail, loin d'être un fardeau, était un facteur de libération et de valorisation. Toutes les autorités actuelles sont donc, à divers niveaux, interpellées par cet adage : « l'oisiveté est la mère de tous les vices. » Il convient également de remarquer le souci d'égalité exprimé par les dirigeants-législateurs du Mandé et du Danhome. Sur la question foncière, Houégbadja, le souverain du Danhome, place les membres de sa famille au même niveau que les autres membres de sa communauté. À travers le Kande Su, il s'exprime en ces termes :

> Mes descendants ont le même droit de concession que les autres sujets du royaume. Si un prince veut se faire prévaloir de son titre pour réclamer ou occuper un domaine plus grand que celui concédé au commun des Guédévi, j'ordonne qu'il soit dépossédé de toute propriété domaniale (J. Alladayé, 2008, p. 16).

L'égalité qui s'applique entre la famille régnante et le reste de la population en matière de possession domaniale est toute aussi valable pour ce qui est de l'exploitation ou de la jouissance de la terre. À ce

13. Énoncé 6 la charte de Kurukan Fuga cité par Kankan (1998, p. 45).

niveau, une priorité est, toutefois, reconnue pour l'antériorité. C'est ainsi qu'« Il faut laisser chacun s'installer où bon lui semble à condition de ne pas vouloir prendre la place du premier occupant. Dans ce cas, l'usurpateur doit être jeté en prison» (J. Alladayé, 2008, p. 16). Cette priorité des primo-occupants est corroborée par le Kande Su qui affirme que « Tout planteur acquiert la propriété de la terre sur laquelle il travaille dès que ses plantations commencent à produire. Dès lors nul n'a le droit d'évincer ce planteur pour quelque motif que ce soit » (J. Alladayé, 2008, p. 17). Les mêmes principes sont repris dans ces phrases de T. Cissé (1965) :

> L'homme en tant qu'individu fais d'os et de chair, de moelle et de nerfs de peau recouverte de poils et de cheveux se nourrit d'aliments et de boissons, mais son âme, son esprit vit de trois choses voir ce qu'il a envie de voir, dire ce qu'il a envie de dire et faire ce qu'il a envie de faire. Si une seule de ces choses venait à manquer à l'âme humaine, elle en souffrirait et s'étiolerait sûrement. (T. Cissé, 1965, p. 148).

Par ailleurs, en affirmant que

> Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination[14],

la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) place formellement les êtres humains sur un plan d'égalité. Pour autant, cela n'occulte pas que l'égalitarisme universel ainsi professé montre des limites.

Dans un contexte contemporain inédit d'accessibilité à l'information, la justification d'une base égalitaire entre différentes variantes humanoïdes techniquement éclatées d'une part, et la redéfinition de la notion de vie privée d'autre part,

ne sont pas aussi évidentes. Sans remettre en cause la portée du texte issu de la Révolution française et adopté en 1947 par l'ONU, il semble judicieux d'interroger la capacité véritable d'une Déclaration

14. Article 7 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Mars 2012.

dite « universelle » de fonder et de maintenir un socle égalitaire à l'intention d'une Humanité dont l'hétérogénéité se radicalise dans un élan sans précédent. En effet, les disparités des niveaux de développement apparaissent partout entre les États et même entre les régions ou les territoires d'un même pays. De fortes inégalités sont alors de plus en plus constatées entre les populations dans l'accès aux soins, à l'éducation, à l'eau, à l'alimentation et à divers droits humains comme le logement, la démocratie, la sécurité, etc. La virulence et la récurrence de ces multiples inégalités politiques, économiques et sociales aussi bien entre les habitants du Nord et du Sud qu'entre les citoyens d'un même pays questionnent la pertinence et l'efficacité d'une égalité des droits pour les personnes structurellement hétéroclites. La maîtrise et l'accès aux nouvelles technologies constituent de parfaites illustrations de l'iniquité entre les êtres humains. Sur ce point, l'ironie dont fait preuve J.-Y. Guébo (sd, p. 3-4) acquiert une véracité déconcertante lorsqu'il pose la question de savoir si entre deux sujets, l'un hybridé à une machine et l'autre, muni des seules potentialités du système nerveux biologique pourraient-ils, légitimement, en droit, être égaux devant la loi ? Sans basculer dans un scepticisme de mauvais aloi, le même auteur invite à une ré-contextualisation. Lorsqu'on considère qu'il s'agit d'un texte datant du siècle dernier et néanmoins porteur et révélateur d'une volonté pour l'Humanité d'expurger la régulation de la société des normes inégalitaires fondées sur la race, la naissance, l'hérédité, le statut social et économique, on ne peut qu'adhérer à la suggestion d'une refondation ainsi sous-tendue. Aussi partageons-nous la préoccupation de J.-Y. Guébo (sd : 3-4) qui consiste à se demander s'il n'y aurait pas lieu de repenser la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en fonction du seuil de transformation dont pourrait être pourvu, au plan technologique, le sujet biologique ? Si la base égalitaire de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme pose problème, il en va de même pour la question de la sauvegarde de la vie privée à l'heure des Nanotechnologies, Biotechnologies, Informatique et Sciences Cognitives (NBIC).

Dans un contexte de vives alertes sécuritaires induites par le caractère inédit des transformations technoscientifiques, comment tenir pour recevable que « Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation [15] » Les interrogations de J.-Y. Guébo (sd, p. 4), à savoir : La nécessité d'une sauvegarde de l'équilibre sécuritaire d'un monde bouleversé n'imposera-t-il pas que l'on repense notre rapport à la vie privée ? Un contrôle permanent de l'activité du transhumain ne résonne-t-il pas comme l'écho légitime d'une obligation de sauvegarde de l'équilibre social ? Mieux, une telle préoccupation ne serait-elle pas mitoyenne de l'idée que la scène du transhumanisme se doive d'être codifiée au plan axiologique, afin de prémunir la coexistence intersubjective contre les heurts les plus divers ? En quoi pourraient, dès lors, consister les responsabilités morales du transhumain et du techno-médecin ?... apparaissent toutes de bon sens. Si nul ne peut objectivement contester la légitimité d'un questionnement aussi pertinent qu'essentiel, il n'en demeure pas moins que les législations anciennes marquent leur antériorité sur les modalités de décongestion de l'organisation et du fonctionnement de la société.

Sur le plan de la décentralisation, le transfert des compétences et/ou la délégation du pouvoir, voire la déconcentration, ne date pas de 2005 en Afrique comme cela semble attester par les capitalistes européens sous la houlette du nouvel ordre mondial. Ce processus est d'essence africaine. Le poète S. Kante (2008, p. 154) clamait à ce propos :

> Dans l'interdépendance humaine, acceptons la hiérarchisation et l'autorité, que les chefs de foyer soient sous l'autorité du chef de
>
> famille. Que les chefs de famille soient sous l'autorité des chefs de quartiers que des chefs de quartiers soient sous l'autorité des chefs de village. Que les chefs de village soient sous l'autorité du chef de kafo.

15. Article 12 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Mars 2012.

> Que la mise en œuvre des travaux de petites importances soit confiée au bratigui (chef des forces vives). Que la gestion des problèmes importants soit laissée aux adultes et aux anciens.

On retrouve donc, dans ces propos du poète, l'évocation d'une répartition des tâches entre différents paliers dépositaires de l'autorité communautaire et familiale dans la société traditionnelle africaine. Fondées sur une logique de déconcentration, les prérogatives des chefs de famille, des villages et des quartiers sont clairement définies et s'exercent sous l'égide du chef de Kafo. Si cette hiérarchisation relève clairement de l'organisation d'une structure « déconcentrée », les notions de service de proximité et de démocratie locale caractéristiques des processus de décentralisation ne sont pas en reste. Elles apparaissent et s'appliquent à travers les missions assignées aux instances appelées « bratigui » ayant vocation à s'occuper des travaux de petite importance. Il s'agit d'une modalité de fonctionnement de la société qui permet aux forces vives de participer au développement local. On les retrouve aussi dans l'implication des anciens et des adultes dans la conception et les décisions concernant la régulation de la vie en communauté. Sur un plan plus formel, la même idée est reprise dans le Kande Su en ces termes :

> À la tête de chaque Tata, il doit y avoir un chef, responsable. L'ensemble des Tatas habités par les descendants d'un même ancêtre doit être placé sous les ordres d'un chef de collectivité familiale choisi en principe, parmi les membres les plus âgés de la collectivité. Les chefs de collectivité d'une même localité seront, à leur tour, subordonnés à un Tohossou. (J. Alladayè, 2008, p.17)

En somme, les lois précoloniales n'ont rien laissé au hasard. Qu'il s'agisse de l'organisation sociale, des droits et des devoirs, du partage des biens, de la préservation de la nature, etc., rien n'a échappé aux érudits au service des souverains du Mali et du Danhome. De tout ce qui précède, il convient d'attirer l'attention des spécialistes du droit et surtout des historiens d'aujourd'hui de revisiter objectivement l'héritage juridique et constitutionnel laissé par les anciens cadres

normatifs et formels africains. Mais pour un plus grand bénéfice de nos sociétés offusquées et traumatisées par un long séjour sous « des jougs étrangers » et des « ères proconsulaires » (H. Dia, 2008, p. 141), ce travail de réappropriation devra se faire sans préjudice pour les nombreux et indéniables apports extérieurs. De même, la renaissance culturelle africaine ne peut aboutir sans l'appropriation du contenu de ces corpus législatifs anciens.

Conclusion

Il n'est pas rare de lire des propos foncièrement condescendants vis-à-vis de l'Afrique avec des accents euro centriques comme, « Les Africains ne sont pas encore mûrs pour la démocratie » (B. D. Boubacar, 2008, p. 85) ou « Il y a aujourd'hui, en Afrique, plus de régimes démocratiquement élus que jamais auparavant[16]. » Toutes ces aberrations sont dues à la méconnaissance des dispositions juridiques que les anciens chefs visionnaires, inspirés par des érudits talentueux, ont édictées. Sans glorifier un passé glorieux, il s'agit de notifier que c'est en Afrique qu'on a trouvé, sur un sarcophage royal, cette inscription plein d'humanisme : « Je n'ai pas fait pleurer. Je n'ai fait de souffrance à personne[17]. » C'est, encore en Afrique qu'on a découvert, dans le *Livre des Morts,* cette déclaration, expression d'une philosophie morale et politique admirable : « Il a donné du pain aux affamés et de l'eau à ceux qui avaient soif. Il a vêtu celui qui était nu[18]. » C'est sur cet héritage-là, entre autres, que la Grèce Antique a pris exemple pour avancer dans la voie de 1'humanisme dont la démocratie est l'une des expressions les plus élevées. C'est également sur ce patrimoine que l'empire du Mandé et le royaume du Danhome ont bâti un humanisme élevé, respectivement dès le XIIIe et le XVIIIe siècles. Cet humanisme encore appelé *Unbutu* constitue une contribution majeure à la civilisation de l'Universel et une étape

16. Discours de M. Cheick Oumar Sissoko citant Koffi Annan, Secrétaire général de l'ONU cité par Kankan (1998, p69).
17. Discours de M. Iba Der Thiam à la conférence de Bamako sur la Charte de kurakan Fuga cité par Kankan (1998, p 137).
18. Discours de M. Cheick Oumar Sissoko à la conférence de Bamako sur la Charte de kurakan Fuga cité par Kankan (1998, p69).

décisive dans l'histoire de la démocratie à l'échelle mondiale. Mais, nous constatons que dans beaucoup des discours sur les droits de l'Homme, juristes, philosophes et historiens africains trouvent plus naturel, et sans doute plus gratifiant de chercher des références en Europe ou ailleurs. Ils aiment ainsi évoquer à tout bout de champ la Grèce antique ou la philosophie dite « des Lumières » et certains auteurs occidentaux emblématiques comme Hobbes, Rousseau ou Voltaire. Ce faisant, ils renforcent l'idée funeste qu'il n'est de modernité véritable que dans une occidentalisation quasi caricaturale (B. D. Boubacar, 2008, p. 85). Par ailleurs, il est nécessaire de rappeler que *L'habeas corpus*, fondement historique des libertés civiles anglaises dans son article fondamental (l'article 39) dispose que : « Aucun homme libre ne sera pris et emprisonné, ni dépossédé ni exilé ni ruiné de quelque manière que ce soit, ni mis à mort ou exécuté, sauf à la suite d'un jugement loyal de ses pairs et par les lois du pays. » De même, ce n'est qu'en 1297 que la *Magna Carta ou la grande charte* aura sa version définitive et sera solennellement adoptée par le Parlement. Au moment même où l'Angleterre se donnait la *Magna Carta* comme facteur de paix et de cohésion sociale, le fils du Lion et du Buffle (Soundiata Keita), proposait, dans le même esprit, un pacte semblable : la charte du Mandé près de soixante-un ans avant (H. Dia, 2008, p. 141) et renforcé plus tard par le fils du léopard (Houégbadja) au XVIIIe siècle (J. Alladayè, 2008).

La Charte de Kurukan Fuga et les 41 lois du Kandé Su occupent une place de choix parmi les œuvres orales africaines, non pas à cause de leur longueur, mais surtout pour l'influence en tant qu'expression de la pensée africaine, de la sagesse des anciens. Elles peuvent donc objectivement et légitimement prendre rang parmi les codes et autres constitutions qui ont exprimé avec force les droits humains et les principes démocratiques. Quelques décennies avant la *Magna Carta*, la Charte de Kurukan Fuga a, sans ambages, affirmé non seulement une vision du monde et une esthétique, mais aussi des méthodes de gestion de la nature ainsi qu'un code juridique appelé à orienter les rapports entre les communautés et leurs membres. Bien avant l'amélioration de la *Magna Carta* matérialisée par la

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH), le Kande Su prenait en compte tous les paramètres pour la reconnaissance de la dignité humaine et son épanouissement. Eu égard à tout ce qui précède, ces textes précoloniaux revêtent une grande importance. Ils sont susceptibles de constituer, entre autres, un socle sur lequel les Africains peuvent prendre appui pour concevoir, élaborer, rédiger et formaliser le fondement de leurs institutions afin de donner de bases solides à la gouvernance sur le continent. Bien que coercitives, ces lois anciennes foncièrement égalitaires et visant la cohésion de la société peuvent inspirer le règlement des conflits, voire par anticipation, éviter que les différends ne dégénèrent. Les notions de tolérance, de tempérance, d'acceptation et de respect de l'autre, d'assistance, de soutien et de protection qu'ils véhiculent sont autant d'éléments qui mettent en exergue l'existence d'un savoir-faire juridique africain. Au-delà, l'apport des textes précoloniaux constitue une opportunité de diversification et d'enrichissement du référentiel normatif universel qui ferait ainsi appel à d'autres sagesses, cultures et histoires pour consolider la démocratie et promouvoir le respect des droits humains.

Références indicatives

Sources

Convention de viennes, Recueil des traités, 95 *p.*

D*é*claration Universelle des Droits de l'Homme. Document de travail, 2012.

KANKAN, « La charte de Kurukan Fuga », *Atelier régional de concertation entre communicateurs traditionnels et modernes*, 3-12 Mars 1998, p. 39-57.

L'Habeas corpus, 1679.

TATA CISSE Y., 1965. *Donsolu Kalikan. Le serment des chasseurs, tradition orale auprès de Fadjimba Kanté maître chasseur et patriarche des forgerons de Tegué-koro au sud de Bamako (Mali).*

TOHUN Benjamin., 1979, « la numérisation décimale : le cas aja », communication n° 2 actes du séminaire national de formation linguistique ; 3-12 avril, Lokossa, p.164-178.

Bibliographie

ADANDÉ Joseph E.C., 1976, *Les grandes teintures et les bas-reliefs du musée d'Agbome*, mémoire de maîtrise d'histoire, UNG, FLSH, Département d'histoire.

ALEXANDRE Laurent., 2011, La *mort de la mor*t, Paris, JC Lattès.

ALLADAYÈ Jérôme., 2008, *Fresques danxoméennes*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant.

BOUBACAR Boris. D., 2008, « La charte du mandé, outil d'éducation », *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, CELTHO (Coll.), SAEC, L'Harmattan, p. 85-93.

CELTHO (collectif), 2008, *La Charte de Kurkan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique,* Paris, L'Harmattan/Conakry (Guinée), Société africaine d'édition et de communication.

DAAVO Coffi Zéphirin., 2003, « Approche thématique de l'art béninois, de la période royale à nos jours », *Ethiopiques n° 71. Littérature, philosophie, art et conflits,* p5.

DIA Hamidou., 2008, « La Charte du Mandé : une nouvelle *Magna Carta* pour l'Union africaine », *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, CELTHO (Coll.), SAEC, L'Harmattan, p. 141-143.

GUÉBO Josué-Yoroba, s.d., *Des droits de l'homme* à une éthique *du poly-humain*, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire.

KANTE Souleymane., 2008, « Variations de Souleymane Kanté sur la conférence de Kurukan (1236) (poème) », *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, CELTHO (Coll.), SAEC, HARMATTAN, p. 153-155.

KI-ZERBO Joseph., 1993, *La natte des autres : Pour un développement endogène en Afrique*, Dakar : Sénégal, CODESRIA.

MVENG Révérend Père., 1966, *Dossier culturel africain*, Paris, Présence africaine.
NIANE Tamsir Djibril., 2008, « Entre guerre et paix de l'empire du Ghana a l'empire du mali. Le contexte historique de la charte du mandé », *La Charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique*, CELTHO (Coll.), SAEC, L'Harmattan, p. 25-37.
TCHICHI Toussaint Y., 1994, « numérisations traditionnelles et arithmétique moderne », *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Hountondji Paulin (dir.), Paris, CODESRIA- Kartala, p.109-138.
TOHOUN Benjamin., 1979, « la numérisation décimale : le cas aja », communication n° 2, *Actes du Séminaire National de formation linguistique*, 3-12 Avril, Lokossa, CNL, p.164-178.
TRAORE Mamadou. B., 1986, « Réflexion sur les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les Mandings de la vallée du Joliba », *LES CAHIERS DU CELTHO,* n° 4, Niamey, p. 459- 499.
WOGNON Jean-Marcel. E., 2010, *Les basaa du Cameroun Monographie historique d'après la tradition orale*, CELTHO, UNION AFRICAINE, L'Harmattan.

Webographie

NIANE Tamsir Djibril, « la charte de Kurankan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique, Leçon inaugurale, Université Gaston Berger de Saint-Louis », Http : //caremali.com/docs/prof_djibril.pdf, consulté le 07/04/2018.

Le poids de l'Islam dans la vie sociopolitique au Maroc de 1956 à 1999

Mamadou BAMBA
Maître de Conférences en Histoire Contemporaine
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
Laboratoire d'Études et de Recherches sur l'Histoire de l'Afrique Contemporaine (LE-RHAC)
bambagogona@yahoo.fr

Résumé

Cet article est une contribution à la compréhension de l'histoire socioreligieuse et politique du Maroc contemporain. L'accession du Maroc à l'indépendance en 1956 est matérialisée par la consolidation de la monarchie. Cette monarchie à des fondements théocratiques avec une armature juridique. Aussi l'Islam est-il omniprésent dans tous les compartiments de la société marocaine, notamment la vie politique.

De 1956 à 1999, les rois Mohamed V et Hassan II ont fait usage de l'Islam pour administrer le royaume. Malgré une opposition politique qui instrumentalise aussi l'Islam, le Maroc contemporain est un modèle de relative stabilité. Le régime bénéficie aussi d'une image reluisante dans le concert des nations.

Mots clés **:** Islam - Politique - Royaume - Société - Maroc - Roi.

The weight of Islam in the Morocco's social and political life from 1956 to 1999

Abstract:

This article is a contribution to the understanding of the history socio-Religious and politics of contemporary Morocco. The entry of Morocco in the independence in 1956 is realized by the consolidation of the monarchy. This monarchy in theocratic foundations with a legal armature. So the Islam is omnipresent in all the compartments of the Moroccan company, in particular the political life.

From 1956 till 1999, king Mohamed V and Hassan II made use of the Islam to administer the kingdom. In spite of a political opposition which also instruments Islam, contemporary Morocco is a model of relative stability. The diet also benefits from a shining image in the concert of nations.

Keywords: Islam - politics - kingdom - company - Morocco - king.

Introduction

En accédant à l'indépendance, les anciennes colonies d'Afrique se sont assigné plusieurs objectifs : la formation, l'éducation, le développement et le progrès social ainsi que la construction des États-Nations. Singulièrement pour le Maroc, construire l'État-Nation avec pour mission principale la lutte contre la pauvreté et le sous-développement a été une priorité. À l'image des autres pays du continent, le Maroc s'est inscrit dans cette logique en mettant sur pied des institutions politiques et monarchiques. Le Maroc apparaît après son accession à l'indépendance comme un pays où cohabitent deux (2) systèmes de valeurs. Nous avons d'un côté le système traditionnel monarchique avec la prééminence de l'Islam et de l'autre côté le système occidental.

La vie politique au Maroc est non seulement marquée par la vitalité de la monarchie, mais aussi, et surtout par l'intégration des normes modernes et contemporaines symbolisées par la constitution, loi fondamentale. Pour Mohamed El Ayadi, le Maroc indépendant peut en effet être considéré comme « le légataire d'un double héritage politique : le makhzen et la structure étatique moderne introduite par le protectorat » (M. El. Ayadi, 2005 : p19)

La vie politique au Maroc est donc la résultante de la jonction entre la structure traditionnelle et certaines valeurs empruntées à l'Occident. La superposition de ces deux systèmes pose l'équation de leur incompatibilité ou de leur difficile cohabitation. L'objectif de cet article est de montrer que l'Islam est intimement lié à la vie sociopolitique dans le royaume chérifien. Il s'agit aussi de mettre en exergue l'influence considérable de cette religion dans la société marocaine.

L'étude s'inscrit dans la période allant de 1956 à 1999. 1956 marque l'indépendance du Maroc après un demi-siècle de domination en tant que protectorat français. C'est aussi la période de consolidation du pouvoir par le roi Mohamed V qui jouissait d'une très forte légitimité religieuse. 1999 marque la mort du roi Hassan II qui a donné une

armature constitutionnelle à la monarchie. C'est aussi la période de maturité de la classe politique Marocaine.
Au regard de tout ce qui précède, des interrogations se font jour.
Pourquoi l'Islam constitue-t-il une pesanteur dans la vie politique au Maroc ? Autour de cette préoccupation majeure se dégagent des questions secondaires. Quelle est l'influence véritable de l'Islam dans la sphère politique au Maroc ? Pourquoi l'Islam est-il le vecteur de régulation du système politique Marocain ? Comment expliquer l'attachement des acteurs de la vie politique aux normes islamiques ?
Notre hypothèse est qu'en dépit de sa forte présence dans la société marocaine, l'Islam est diversement interprété et utilisé par les acteurs de la vie politique.
L'approche qualitative avec l'analyse critique et comparée des données documentaires nous a permis de faire des recoupements afin de produire une réflexion scientifique et appréhender les représentations et les utilisations de l'Islam dans le royaume chérifien. Cette étude s'appuie sur une documentation abondante consacrée à la vie politique et religieuse du Maroc contemporain.
Pour mieux mener le raisonnement, la réflexion s'articule autour de trois (3) axes. Le premier axe met en exergue l'Islam comme le fondement d'une monarchie théocratique et institutionnelle. Dans le second volet de l'étude, il s'agit de montrer l'utilisation de l'Islam dans la vie politique au Maroc. L'impact de l'Islam dans le système politique marocain constitue le troisième axe de l'analyse.

1. Islam : fondement d'une monarchie théocratique et constitutionnelle

L'Islam est la source de légitimité de la monarchie marocaine. En effet, les dogmes religieux font du monarque une personnalité sacrée et divine. Ce postulat justifie l'obéissance absolue de la population marocaine à la monarchie. À ces éléments, il faut relever que la dimension islamique de la constitution renforce le pouvoir du monarque.

1.1. Descendance chérifienne de la dynastie Alaouite

Pour rappel, il faut noter que la dynastie Alaouite[1] à laquelle appartiennent les rois du Maroc indépendant a pris le pouvoir au début de la deuxième moitié du XIVe siècle. À partir de cette période, des liens généalogiques de cette dynastie ont été admis comme principe de légitimité du pouvoir des rois Alaouites au Maroc. Ainsi, de 1650 jusqu'à nos jours, les rois Alaouites règnent sur le Maroc en se prévalant de cette origine chérifienne[2] comme la principale source de leur pouvoir. Ainsi ce fondement religieux divin est le socle de leur pouvoir politique. Leur prétendu lien avec le prophète Mohamed leur consacre une autorité au sein de la société marocaine. Pour Abdessamed Belhj « dans l'imaginaire collectif des musulmans, le chérif est la figure la plus vénérée au sein de la société. Cette position particulière s'appuie sur un statut puissant, la baraka et le pouvoir surnaturel hérité » (A. Belhj, 2007, p. 6).

Le lien établi avec le prophète de l'Islam justifie la descendance chérifienne des monarques du Maroc. Les souverains sont perçus par la population comme des démiurges ancrés profondément dans l'islam et ayant une mission religieuse. Ces souverains marocains sont assimilés aux commandants des croyants ou ''Amir al-Mu'minine''. C'est un titre honorifique de l'autorité religieuse. Pendant leur règne, les rois Alaouite s'appuient sur des mobiles historiques et des valeurs islamiques pour soumettre leurs compatriotes dans la gestion du Maroc contemporain. Cet aspect a été perçu par Mohamed El Ayadi et Rahma Bourquia qui affirment « en réactivant les ressources historiques, religieuses et culturelles de la fondation de l'État marocain, le régime issu de l'indépendance sera celui d'une monarchie théocratique » (M. El. Ayadi, 2005, p. 4).

Avec de telles dispositions, le roi est perçu comme le représentant

1. Les Alaouites sont les descendants du Calife Ali, gendre du prophète. Les Alaouites prennent les commandes du royaume marocain à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle. Ils succèdent à la dynastie des Saadiens.

2. Cette généalogie semble attester les liens de cette dynastie avec le prophète de l'Islam. (Voir l'ouvrage d'AMINE Abdelaziz, BRIGNON Jean, et *alii*, 1967, *Histoire du Maroc).*

du prophète dans le royaume. Ce statut a d'ailleurs été régulièrement utilisé par les rois Mohamed V et Hassane II pour consolider leurs pouvoirs pendant les périodes de difficultés comme d'allégresses.
Rappelons qu'à la faveur de la crise entre Mohamed V et Allal El Fassi[3] le roi a utilisé son statut divin et religieux pour maintenir la monarchie théocratique en rejetant les réformes démocratiques proposées par son opposant (J. Waterbury, 1975, p. 183).
Tout comme son père, le roi Hassan II ne manquait aucune occasion pour mettre en évidence ces liens généalogiques avec le prophète de l'Islam. À ce propos il disait ceci :

> j'ai reçu ce titre en naissant sans l'avoir demandé, sans le vouloir. Cela signifie que je suis l'un des descendants du prophète, ce qui n'est pas précisément répandu, et que, si enraciné que je sois dans le Maroc depuis des générations, ma tribu d'origine est celle de la Mecque (F. Burgart, 1988, p. 185).

À la lumière de tout ce qui précède, il faut relever que le principe d'origine chérifienne a de tout temps légitimé le pouvoir des monarques dans le Maroc contemporain. Ainsi, l'institution monarchique est la jonction du pouvoir religieux et du pouvoir politique. Cette réalité pousse les dignitaires religieux à confier les questions religieuses aux rois.
Abdessamed Belhaj est éloquent lorsqu'il affirme «les oulémas, contraints par l'acte d'allégeance qui leur impose l'obéissance, concèdent leur pouvoir symbolique au sultan.» (A. Belhaj, 2006, p. 4).
La soumission des oulémas conforte le Monarque dans sa position de chef religieux suprême.
À cet effet, la pratique de la "bay'a"[4] devient une exigence. Pour

3. Al Fassi est un homme politique nationaliste marocain et apologiste des mouvements indépendantistes. Cet éminent homme politique a pendant longtemps opposé à la gestion du monarque Mohamed V. (Voir l'ouvrage Laroui Abdallah 2001 et de Boudrari El Hassan 1983).
4. Dans l'espace arabo-musulman, la "bay'a" est un serment d'allégeance au souverain. Dans le cas du royaume chérifien, la population s'engage dans une soumission et obéissance totale au souverain qui est investi du pouvoir spirituel et temporel. (Voir Mohamed El Ayadi 2004).

Mohamed El Ayadi, « l'ascendance prophétique et la bay'a sont les deux principes de la légitimité dans la doctrine du pouvoir islamique » (M. El Ayadi, 2004, p. 5).
Au regard de tout ce qui précède, l'origine chérifienne est non seulement le fondement du pouvoir des monarques, mais aussi, et surtout l'origine de la conception théocratique de la monarchie du Maroc contemporain. À cette dimension traditionnelle, la vie sociale et politique du Maroc est régulée en plus de son aspect monarchique par une vision constitutionnelle et constitutionnaliste.

1.2. L'Islam pilier de la constitution marocaine

À l'origine prophétique des monarques s'ajoute la dimension islamique de la constitution marocaine. En effet, à partir de 1962 sous le règne du roi Hassan II, le Maroc se dote d'une constitution pour être en phase avec les réalités du monde contemporain. Dès cet instant, le système politique marocain obéit au principe d'une monarchie constitutionnelle. Cette constitution est rédigée selon les aspirations du roi Hassan II et approuvé par referendum le 07 décembre 1962. Le contenu de cette constitution est inspiré à la fois du droit islamique et du droit français avec la prééminence du principe théocratique. En réalité, l'on constate que cette constitution est utilisée pour consolider les pratiques traditionnelles et religieuses de la monarchie. À travers cette loi fondamentale, l'Islam devient incontournable dans la vie politique du Maroc. Aussi, le statut du roi en tant que « commandeur des croyants » en plus d'être chef de l'État est-il confirmé par cette constitution. Les attributs de la monarchie théocratique s'en retrouvent donc renforcés. Pour Bourquia « avant même l'adoption de la constitution la monarchie est déjà définie comme une monarchie théocratique » (R. Bourquia, 2005, p. 13).
Ce caractère théocratique de la monarchie est consolidé par la constitution. En effet, le point saillant de cette constitution est l'érection de l'Islam comme religion d'État en son article 6. D'ailleurs, le préambule de cette constitution stipule ceci : « le royaume du Maroc,

État musulman souverain, dont la langue officielle est l'arabe constitue une partie du Grand Maghreb Arabe. »[5]
À ces éléments, il faut ajouter que plusieurs articles de la constitution précisent des dispositions religieuses et théocratiques. L'article 106 est plus plausible, car il stipule que la forme monarchique de l'État ainsi que les dispositions relatives à la religion musulmane ne peuvent faire objet d'une révision constitutionnelle.
À la lumière de tout ce qui précède, l'on pourrait affirmer que la constitution repose sur l'Islam et que les principes non islamiques de cette constitution sont à titre figuratif. Aussi, le caractère irrévocable des dispositions islamiques contenues dans cette constitution ont-ils fini par convaincre sur l'armature théocratique de cette loi fondamentale. C'est sur ce fondement islamique que repose la vie politique marocaine. Partant de ce postulat, toutes les institutions (politiques, juridiques, sociales) sont régulées par l'Islam. L'usage de l'Islam est une réalité incontournable dans le système politique du royaume. Les dirigeants du pays et leurs opposants font usage de l'Islam dans l'animation de la vie politique.

2. L'utilisation de l'islam dans la vie politique

Dans le Maroc contemporain, le roi utilise l'Islam pour consolider son pouvoir et canaliser les opposants de son régime. Les opposants à leur tour utilisent l'Islam pour avoir une audience auprès de leurs militants. En un mot, l'on assiste à l'usage permanent de l'Islam dans la vie politique marocaine.

2.1. L'islam comme instrument de gestion du pouvoir

Depuis l'accession à l'indépendance en 1956, le monarque se présente comme un acteur clé du système politique marocain. Cette réalité se justifie d'une part par le caractère théocratique du régime et d'autre part par l'attachement de la population marocaine aux valeurs islamiques. Pour se faire, les rois notamment Mohamed V et Hassan II pour mieux contrôler la vie politique vont préalablement

5. Cf. constitution marocaine de décembre 1962.

s'approprier la sphère religieuse qui est instrumentalisée à des fins politiques.

Au Maroc cette sphère religieuse est composée de dignitaires confrériques, des oulémas et des imams de grande réputation. Ceux-ci pour des besoins d'ordre politique sont manipulés par les monarques dont l'objectif majeur est de contrôler la vie politique.

Ainsi, dans la bataille idéologique entre le pouvoir et l'opposition, l'Islam a des enjeux politiques. La religion est brandie par les monarques comme une arme idéologique contre les partis de gauche à partir de 1960. En effet, à cette époque, le régime monarchique est marqué par des mouvements de contestation. L'on assiste à une crise sociale au début des années 1960. Tandis que l'opposition politique proteste dans les rues, les étudiants manifestent leur mécontentement dans les universités. Face à l'ampleur de la crise, Hassan II instaure l'État d'exception en 1965 et fait recours à l'Islam pour réduire la popularité des opposants, en compromettant leur positionnement politique. Le monarque utilise ainsi l'Islam comme une arme idéologique dans cette crise sociale et politique pour ternir l'image de l'opposition. Cet aspect est perçu par Belal qui affirme

> le recours à la religion en tant qu'idéologie politique intervient au milieu des années soixante dans une conjoncture caractérisée par l'exacerbation des enjeux du pouvoir politique entre le palais et l'opposition laïque suite aux événements de 1965 (…) (Y. Belal, 2013, p. 75).

Dans cette période de conjoncture, l'usage politique de l'Islam est vital pour la survie de la monarchie religieuse. Après les tentatives de coup d'État de 1971 et 1972 qui matérialisent le mécontentement de l'armée et la fébrilité du régime monarchique, l'Islam est utilisé à nouveau pour discréditer l'opposition qui avait mis sur pied une coalition de partis politiques dénommée "Al-Koutla".

Hassan II et son régime attirent l'attention des Marocains sur le danger que représente cette coalition qui, selon lui, est à la solde des idéologues occidentales. Cette coalition des partis d'opposition est présentée à la population marocaine à travers les médias comme une succursale de quelques grands partis de l'Occident qui diffusent

des idéologies contraires à l'Islam. Pour stabiliser la vie politique qui commençait à basculer au côté de l'opposition, Hassan II fait un usage abusif de l'Islam dans tous les secteurs d'activités notamment dans la vie politique.

Aux dires d'El Ayadi, l'on assiste à la conduite par l'État d'une politique d'islamisation. Cette politique d'islamisation donne à la religion une fonction politique dans la lutte d'idéologie de la monarchie contre ces adversaires notamment les socialistes et les communistes.

Cette instrumentalisation de l'Islam par la monarchie à des fins politiques a eu pour lieux de prédilection l'enseignement. La jeunesse était la cible principale, car il fallait formater les esprits des jeunes pour l'Islam et contre les valeurs étrangères à l'Islam. À la fin des années1970, l'on assiste à l'islamisation de l'enseignement avec la création des départements d'études islamiques dans toutes les universités du pays. Ces départements d'études islamiques remplacent les départements de philosophie. Au niveau de l'enseignement secondaire, la nouvelle discipline était «l'éducation islamique»

La fonction publique offrait beaucoup de postes aux diplômes d'études islamiques afin de recruter les chômeurs et satisfaire les jeunes sans-emplois.

L'avènement de l'enseignement islamique était accompagné de l'introduction des manuels pédagogiques pour le développement d'une conscience islamique et la revendication de leur identité islamique face à l'aliénation culturelle occidentale.

L'instrumentalisation de l'Islam par le pouvoir monarchique avait un double objectif : contrôler la vie politique et ces turpitudes d'un côté, et préserver la sacralité du régime monarchique de l'autre côté. Cette instrumentalisation a donné naissance à un discours global dont la particularité est l'apologie de l'Islam. Cette réalité a favorisé une stabilité relative du Maroc sous Mohamed V et Hassan II. Pendant plus de trois décennies, l'apologie de l'Islam a eu une influence considérable sur la mentalité de la jeunesse Marocaine.

Au-delà de l'enjeu politique, l'utilisation de l'Islam à la fin des années 1970 a permis au monarque de réduire le champ de contestation des islamistes et de faire prospérer le rite malikite qui est l'apanage

de l'Islam marocain. Cet aspect est perçu après la révolte des élèves et étudiants en mars 1965. Soupçonnant l'opposant socialiste Mehdi Ben Barka d'être à l'origine de la manipulation de la jeunesse, le pouvoir Marocain instaure l'État d'exception du 07 juin 1965 au 30 juillet 1970 en s'appuyant sur l'islam pour atténuer la contestation.
Au total l'utilisation subtile de l'Islam à des fins politiques a permis aux gouvernants marocains d'assurer la relative stabilité de la vie politique. Parallèlement aux gouvernants, les opposants aussi ont utilisé l'Islam pour des revendications politiques et critiqué autant que faire se peut la monarchie théocratique.

2.2. L'Islam instrument de revendication pour les opposants

L'utilisation de l'Islam n'a pas été exclusivement le monopole du pouvoir monarchique. L'Islam a permis à l'opposition de se positionner et de s'affirmer dans l'espace politique. La religion a été un recours comme une source de légitimation de l'opposition au pouvoir royal. Il faut d'ailleurs rappeler que de 1956 à 1999, l'opposition était constituée en majeure partie par les partis socialistes, nationalistes et islamistes.
Les partis de la gauche et "l'Istiqlal"sont les acteurs essentiels de l'opposition politique dans le Maroc contemporain. À titre d'exemple, il faut citer l'Union Socialiste des Forces Populaires (USFP), l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP), le Parti du Progrès et du Socialisme (PPS), le Mouvement Populaire Constitutionnel Démocratique (MPCD), le Parti de l'Istiqlal (PI). Tous ces partis d'opposition formulaient des critiques à l'égard de la monarchie. L'Istiqlal dirigé par un érudit salafiste en la personne d'Allah El Fassi critiquait avec véhémence le monarque. Selon ce leader de parti, le pouvoir royal était absolu et autoritaire.
Dans l'ensemble, l'opposition politique s'appuyait sur les oulémas et les théologiens de grande réputation pour critiquer les fondements religieux du Maroc contemporain. Les critiques contre le monarque se faisaient de façon concomitante avec la diffusion subtile des idées socialistes qu'ils mettaient en conformité avec l'Islam. Pour

rappel en 1962, l'Union Nationale des Forces Populaires s'appuyait sur l'argumentaire du savant Belarbi El Alaoui pour critiquer le projet de constitution du roi Hassan II. Pour ce savant musulman, la constitution d'Hassan II « porte atteinte aux principes du droit musulman par l'adoption d'hérédité monarchique et l'institution d'un pouvoir législatif » (A. Dialmy 2000 P. 5). Cet influent théologien renchérit pour dire que « l'Islam ne reconnaît ni l'hérédité comme un moyen légal de transmission de la fonction de commandeur les croyants ni l'institution d'un parlement producteur de lois » (A. Dialmy 2000, p. 27). En somme, les partis de la Gauche se sont approprié des hommes de valeur pour attaquer le pouvoir à partir des arguments politico-religieux. Cet aspect est bien perçu par Malika Zeghal qui affirme que « certains oulémas ont fait partie des organisations de gauche l'UNFP, qui deviendra l'USFP, et ont coulé la doctrine du socialisme marocain dans le vocabulaire de l'Islam (…) » (M. Zeghal, 2003, p. 14). En plus de l'utilisation des hommes religieux par l'opposition, certains opposants se sont érigés en défenseurs des valeurs islamiques. Ces acteurs de l'opposition politique se sont attachés à l'Islam malgré l'étroitesse de leurs liens d'avec d'autres idéologies occidentales. Cette méthode a été une stratégie pour ces opposants au pouvoir royal de se faire une forte popularité au sein d'une frange de la population marocaine notamment les jeunes, les ouvriers, les étudiants et les chômeurs. Dans le Maroc indépendant, l'Islam a bel et bien été au service de l'opposition politique. Cette démarche des opposants a permis de démontrer à la population marocaine que malgré leur revendication relative aux mutations sociopolitiques et culturelles, ils restent tout de même fidèles à la tradition islamique du royaume chérifien. Aussi, faut-il ajouter que même à la fin des années 1970, les mouvements d'inspiration islamiste opposés à certains égards à la monarchie ont créé le parti de la justice et du développement en s'appuyant sur certaines valeurs de l'Islam pour intégrer le parlement marocain et prendre part aux débats politiques. Au regard de ce qui précède, nous pouvons affirmer que l'Islam a été diversement utilisé par les acteurs politiques au Maroc. Cette situation aura un impact certain sur la vie sociopolitique du Maroc contemporain.

3. L'impact de l'islam sur la vie sociopolitique du maroc

L'Islam influence véritablement la vie sociopolitique au Maroc. Cette influence se perçoit au niveau de la relative stabilité de la monarchie et du rayonnement international du royaume de Mohamed V et d'Hassan II.

3.1. La relative stabilité sociopolitique du royaume

Le poids de l'Islam a considérablement eu un impact sur le royaume chérifien. Les principes de l'origine divine du roi ainsi que son statut de «commandeur des croyants» ont été des amortisseurs des contestations sociales et politiques. Le caractère sacré et religieux du monarque fait de lui le représentant de Dieu sur terre. Ainsi, dans l'imagerie populaire au Maroc, il est indécent pour tout citoyen marocain de s'opposer ou de contester la volonté du roi. Les attributs du roi puisés de la tradition et de l'Islam ont été volontairement ou involontairement des moyens de régulation de la société marocaine. Tout cet arsenal socioreligieux a donné une armature rigide au pouvoir royal et stabilisé le pays. Cette stabilité du Maroc indépendant est due en grande partie aux fondements islamiques de la monarchie. Ces fondements religieux du pays ont également permis aux autorités de contenir l'islamisme qui prend forme au Maghreb au début des années 1990.

La promotion de l'Islam malékite[6] a permis de réduire les arguments des islamistes et maintenir le Maroc dans une stabilité relative. En réalité, le pouvoir du monarque a pu maîtriser relativement l'évolution du radicalisme islamiste au point que l'islamisme marocain est caractérisé par une attitude réformiste. Cet islamisme réformiste est caractérisé par la non-violence. Cet aspect a été perçu par Abderrahim Lamchichi qui soutient que les monarques du Maroc indépendant ont utilisé les vertus de l'Islam malékite pour stabiliser

6. Le malékisme est une doctrine du droit musulman dérivé du sunnisme. Elle est fondée sur l'enseignement de l'imam Malik Ibn Anas. L'Islam malékite est la pratique de la religion de Mahomet selon la vision de Malik Ibn Anas. (Voir Belhaj Abdessamed, 2007 «Les fondements religieux du pouvoir au Maroc, Chewqui Lalaoui 2012 et Rousset Michel 1974).

le Maroc. Cette stratégie proscrit l'islamisme et encourage la pratique pacifique de l'Islam. Cet auteur analyse la stratégie du roi Hassan II en ces termes

> Elle vise à exclure les plus violents et les plus radicaux y compris en essayant de détourner les jeunes sympathisants de l'influence apparemment redoutable, du très charismatique Abdessalam Yassine et à inclure les modérés dans le système politique (A. Lamchichi, 1989, p. 3).

Au total, l'Islam a été un ferment de la stabilité sociopolitique du Maroc indépendant. Cette stabilité due en grande partie à l'Islam favorise le rayonnement du Maroc à l'échelle internationale.

3.2. Le rayonnement du Maroc dans le concert des pays musulmans

Le Maroc a une bonne réputation au sein des organisations regroupant les pays musulmans. Cette réputation a été possible pour la propension de ce pays à défendre les intérêts de l'Islam. Ainsi, l'attachement du Maroc à cette religion a fait du royaume chérifien un leader au sein des pays musulmans. Le poids de l'Islam dans le système politique et la diplomatie marocaine ont donné une image reluisante du royaume au plan international. Nombreux sont les pays de l'Afrique subsaharienne qui sollicitent le Maroc pour la formation de leurs étudiants et de leurs hommes religieux. En effet, le royaume regorge des centres de formations religieux et des universités dont la quintessence de l'enseignement est basée sur l'Islam. Aussi faut-il rappeler que le Maroc est à l'origine de la création en 1969 de l'Organisation Islamique de l'Éducation, des Sciences et la Culture (ISESCO). Cette initiative fait du royaume chérifien un pays promoteur des bonnes mœurs et des politiques d'éducations fondées sur des principes de la pratique pacifique de l'Islam. Par ces initiatives, le Maroc devient un pays considéré comme l'émanation de la tradition islamique aux yeux de l'Occident. Sous le règne du roi Hassan II, le Maroc atteint le point culminant de son rayonnement entre 1980 et 1990. Son adhésion au rite malékite marqué par l'Islam

confrérique fait de ce pays, un lieu de pèlerinage pour les adeptes des communautés confrériques.
Le rayonnement du Maroc a permis au pays de faire une offensive diplomatique en Afrique de l'Ouest, notamment en Côte d'Ivoire, en Guinée, au Mali, au Burkina Faso et au Sénégal. Dans cette zone ouest-africaine, le Maroc fait des investissements au plan socio – culturel par la construction des lieux de cultes, la formation des prédicateurs, l'octroi des bourses aux étudiants pour la formation dans ses universités etc. Pour illustrer nos propos, il faut rappeler que le royaume marocain a financé la construction de certaines mosquées en Côte d'Ivoire notamment les mosquées de Tohoulé et de Madinani dans le Nord et l'octroi de bourses pour les membres du directoire de la Ligue Ivoirienne des Prédicateurs Musulmans. En Guinée, sous le règne du président Sékou Touré, le Maroc a participé à la construction de la grande mosquée de Conakry et a octroyé des bourses aux étudiants guinéens pour des formations théologiques et juridiques dans les universités marocaines. Dans le cas du Sénégal, Le Maroc depuis trois (3) décennies participe à la formation des prédicateurs musulmans, mais aussi, et surtout permet la prise en charge des frais de pèlerinage de certains dignitaires de la communauté musulmane sénégalaise. Par ces réalisations et ces dons, le Maroc se présente comme un allié crédible pour ces pays dans la lutte contre la pauvreté et l'aide au développement. Aussi faut-il ajouter qu'au-delà de ces investissements, le Maroc se présente comme un partenaire commercial pour ces pays de l'Afrique de l'Ouest.
En somme, l'influence de l'Islam dans la vie politique marocaine a permis au royaume de se positionner dans le concert des pays musulmans afin de rayonner au plan international en s'appuyant sur sa politique monarchique et sa stabilité relative.

Conclusion

Cette étude montre la place prépondérante de l'Islam dans la société marocaine notamment dans son système politique. La monarchie

marocaine a pour fondement l'Islam. Le pouvoir du monarque ayant des origines divines a pour base doctrinale l'Islam.
Aussi, l'Islam se présente-t-il comme un puissant facteur de légitimation du pouvoir royal. De 1956 à 1999, les différents acteurs de la vie sociopolitique ont fait usage de cette religion pour animer la scène politique. Le roi utilise la religion pour consolider son pouvoir. Les opposants en usent comme un instrument de revendication et de positionnement. Au regard de tout ce qui précède, l'on retient que l'omniprésence de l'Islam dans la sphère sociopolitique a permis au Maroc d'avoir une certaine notoriété au sein des pays musulmans et de la communauté internationale.
Malgré quelques mouvements sociaux, la monarchie a su garder sa stabilité politique. Le Maroc indépendant peut être perçu comme un royaume en développement qui a su concilier les traditions locales et les valeurs occidentales sous l'influence considérable de l'Islam.

Références indicatives

Sources

La constitution marocaine de décembre 1962.

Bibliographie

AMINE Abdelaziz, BRIGNON Jean, et *alii*, 1967, *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier.
AYADI El Mohammed, 2004, « Entre islam et islamisme : la religion dans l'école publique marocaine », *Revue internationale d'éducation de sèvres*, n° 36 p. 114- 135
AYADI El Mohammed, DARIF Mohamed, BOURQUIA Rahma, (CAP), 2005, « L'État, monarchie et religion », *Les cahiers bleus*, n° 3, p. 52-77.
BELAL Youssef, 2013, « L'islam politique au Maroc », *Pouvoir*, n° 145, p. 71- 81.

BELHAJ Abdessamed, 2006, « L'usage politique de l'islam : l'universel au service d'un État, le cas du Maroc », *Recherchessociologiques et anthropologiques*, n° 2, p. 9- 30 ;
BELHAJ Abdessamed, 2007, « Les fondements religieux du pouvoir au Maroc », *Étude surla religion méditerranéenne*, vol. 16, n° 1, p. 35- 44.
BOUDRARI El Hassan, 1983, « Islam, politiques et idéologies au Maghreb : études récente », *Archives des sciences socialesdes religions*, n° 56, p. 177- 189.
BURGART François, 1988, *L'islam au Maghreb : la voix du sud : Tunis, Algérie, Libye, Maroc*, Paris, Karthala.
CHEWQUI Lalaoui, 2012, « Maroc : les ressorts de la monarchie, les conditions de la contestation », *Alternatives sud*, vol- 19, p. 18
DIALMY Abdelssamed, *2000, L'islamisme Marocain entre révolution et intégration, Paris Ehess*
LAMCHICHI Abderrahim, 1989, *Islam et contestation au Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
LAROUI Abdallah, 2001, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, (1830-1912)*, Casablanca, Centre culturel arabe.
ROUSSET Michel, 1974, *Le royaume du Maroc*, Paris, Berger-levraut.
WATERBURY John, 1975, *Le commandeur des croyants*, Paris, P. U.F.
400 PZEGHAL Malika, novembre 2003, « Religion et politique au Maroc aujourd'hui », *Institut français des relations internationales*, Paris, p. 24.

Côte d'Ivoire : le Koyadougou, l'implantation des missions chrétiennes dans un centre religieux islamique (1952-1994)

Ladji KAMATÉ
Assistant/Histoire contemporaine,
Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire
kamateladji@yahoo.fr

Résumé

Les missions chrétiennes furent introduites dans la région fortement islamisée du Koyadougou dans la dernière décennie avant l'indépendance de la Côte d'Ivoire. Cette implantation tardive contraste avec les autres centres urbains dans cette partie du nord du pays où elles existaient depuis 1904. La mission protestante fut créée en 1952 tandis celle des catholiques fut fondée en 1958. Si la société Koya fut réfractaire à l'évangélisation de celles-ci, en revanche, elle fut fascinée par les autres activités missionnaires annexes, notamment la scolarisation et les soins médicaux.

Mots-clés : Islam - Colonisation – Catholicisme –Protestantisme –Décolonisation- École -Centre de santé - Implantation.

Ivory Coast : Koyadugu, establishment of the Christian missions in an Islamic religious center (1952-1994)

Abstract

The Christian missions were introduced into the strongly Islamized region of Koyadugu in the last decade before the independence of Côte d'Ivoire. This late settlement contrasts with the other urban centers in this part of the north of the country where they existed since 1904. The Protestant mission was created in 1952 while the Catholic one was founded in 1958. If the Koya society was resistant to the evangelization of those On the other hand, she was fascinated by other ancillary missionary activities, including schooling and medical care.

Keywords : Islam –Colonization – Catholicism – Protestantism – Decolonization- School – Hospital- Establishment.

Introduction

Étymologiquement, le Koyadougou est composé de *Koya* qui veut dire sel et de *dougou* qui signifie village, pays. En d'autres termes, le Koyadougou est le pays des commerçants du sel. Communément appelé Mankono, le Koyadougou est un ensemble constitué de Oussougoula, Tonhoulé et des villages de cultures d'esclaves qui gravitent autour de Mankono, sa capitale. La région est habitée par une fraction Mandé-Nord appelée Koya. Géographiquement la région bénéficiant d'une position presque centrale et elle se présente comme un centre carrefour. Elle est aussi le point de rencontre de la savane et de la forêt (voir carte 1). De cette situation privilégiée, le Koyadougou servait autrefois de lieu d'échange, des produits du Nord comme le sel et la kola en provenance de la partie forestière. Outre le rôle déterminant joué dans le commerce précolonial, en tant que véritable carrefour commercial et économique, Mankono a été également un prestigieux centre islamique en Côte d'Ivoire.

Le Koyadougou au XIXe siècle, par la valeur de ses lettrés tient le rôle de métropole de l'Islam de la haute Côte d'Ivoire concurrencé par Bondoukou.

L'occupation française dès mai 1899 n'entacha en rien ce dynamisme, car le centre demeura la métropole religieuse islamique en Côte d'Ivoire, malgré la répression coloniale à partir de 1912[1] pour ce qui concerne notre zone d'étude. C'est dans ce centre fortement islamisé que les missions chrétiennes vont s'implanter.

L'année 1952 marque l'implantation de la mission protestante, première mission chrétienne dans le Koyadougou suivie de l'église catholique en 1958. Ces implantations furent tardives

précisément à la veille de l'indépendance du pays, contrairement aux autres centres urbains coloniaux du Nord de la Côte d'Ivoire (T.F. Ouattara, 1998, p.105). Ces missions entretiennent des relations

1. Si nous nous en tenons aux statistiques fournies par l'Administration coloniale, Mankono est le premier centre islamique en Côte d'Ivoire. Voir Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI), 3EE 3 (2), Statistiques des écoles coraniques : 1906-1929.

harmonieuses avec l'islam ; en témoigne la construction de la nouvelle paroisse architecturale de la mission catholique en 1994, marquant ainsi l'implantation effective et l'expansion des missions chrétiennes dans la région.



Carte 1. Le Koyadougou dans la Côte d'Ivoire actuelle

Demeurée réfractaire à la religion chrétienne, la société Koya fut fascinée par les écoles et les dispensaires construits par les missions chrétiennes qui constituaient des centres d'attraction par excellence, de scolarisation et de soins médicaux. Cette étude soulève une préoccupation majeure qui est la suivante : comment les missions chrétiennes parviennent-elles à s'implanter dans le Koyadougou, région fortement islamisée ? La présente contribution tente de cerner le contexte d'implantation tardive des missions chrétiennes dans cette zone fortement islamisée et leurs impacts dans le Koyadougou.

Dans le but d'atteindre ces objectifs, nous avons mis en place une méthodologie consistant à la collecte, au traitement et à l'analyse des informations recueillies. Les données proviennent essentiellement des entretiens réalisés entre septembre-octobre 2013 à Mankono, Kounahiri, Kongasso et Abidjan. Elles proviennent aussi d'une bibliographie riche en informations, et de fonds d'archives publiques (Archives nationales de Côte d'Ivoire) et privées (archives des missions chrétiennes).L'analyse de ces informations nous amènera à aborder successivement les raisons de la fondation tardive des missions, la chronologie de leurs implantations et leurs impacts dans le Koyadougou.

1. Les raisons de la fondation tardive des missions chrétiennes dans le Koyadougou

Les missions chrétiennes, particulièrement la mission catholique, ont officiellement été introduites en Côte d'Ivoire le 11 janvier 1895 à l'appel de Binger au père supérieur Général des Missions de Lyon à la Côte d'Ivoire (S.P. Ékanza, 1970, p. 22). Toutefois, en dépit d'une présence plus ancienne des communautés protestantes sur ce territoire, elles ne s'étaient jamais véritablement implantées. Dans le Koyadougou, il faut pratiquement attendre la veille de l'indépendance, précisément à partir de 1952, pour voir ces missions amorcer un début d'implantation. Cette implantation tardive est due d'une part, à la forte emprise de l'islam et d'autre part, à la répression coloniale contre cette religion.

1.1. La forte emprise de l'islam dans le centre urbain

Le Koyadougou, surtout sa capitale Mankono, était un grand centre islamique jusqu'à la veille de la colonisation. Très réputés, ces maîtres jouissaient d'une notoriété même en dehors du territoire du Koyadougou. Leur renom allait jusque dans la Boucle du Niger, le Ghana actuel, la Guinée au XIXe siècle. Ladite renommée est d'ailleurs fort bien décrite par P. Marty (1922, p.163) en ces termes :

> Le Koyadougou, par la valeur de ses lettrés, tient le rôle de métropole de l'Islam de la haute Côte d'Ivoire concurrencé par Bondoukou. Ce sont ses marabouts qui donnent le ton ; c'est à leur lumière qu'on a recours dans les discussions théologiques, culturelles ou rituelles ; ils indiquent le début et la fin du jeûne, le processus des fêtes, le choix des lecteurs, les sujets de prônes, c'est à eux qu'on s'adresse pour élucider un hadith obscur.

Ce statut, Mankono l'a conservé même pendant la période coloniale et postcoloniale. C'est dire qu'il s'agissait d'un grand pôle d'attraction religieuse. Cette région avait basé sa puissance et son aura, non seulement sur le commerce, mais aussi et surtout sur l'étude de la théologie. L'enseignement du Coran, l'interprétation des *Hadiths* et des lois avaient fait la célébrité du Koyadougou. Parmi les dignitaires religieux, figure Ahmadou Fofana, ancien almamy. Celui-ci, doté d'une grande science, fut remplacé à sa mort par son cousin M'Falli Tiékroni, versé dans la science islamique, l'interprétation des *hadiths*. En plus de ces deux érudits issus de la famille Fofana, il faut faire mention des Karamoko de Muela, en l'occurrence Saîdi. La renommée et l'intégrité de ce dernier lui valurent le respect de ses contemporains. Il maîtrisait la jurisprudence et ses prises de position et points de vue avaient force de loi. Tous ces dignitaires disposaient d'écoles coraniques comprenant vingt-cinq à soixante élèves, dont certains étaient originaires de Kankan, Tombouctou, Djenné et d'autres des contrées du Koyadougou (P. Marty, 1922, p. 243 et L. Kamaté, 2016, p. 568). Ainsi, à la veille de la colonisation, la religion mahométane était une réalité. Elle avait progressé et s'était littéralement propagée dans le Koyadougou. Elle était une véritable force sociale et économique susceptible de s'opposer efficacement à la pénétration de la civilisation européenne.

Au moment de leur occupation du Koyadougou, les Français eurent à affronter le problème musulman et en particulier celui posé par les écoles coraniques. Devant un phénomène considéré comme marginal, mais susceptible de développement inquiétant, l'administration eut beaucoup de peine à adopter une position cohérente ; attitude qui rendit l'implantation des missions chrétiennes difficile. En effet,

cette attitude adoptée face aux commerçants Dioula, agents de la propagation de l'Islam et aux écoles coraniques fluctuaient en fonction des aléas de la politique française et de la personnalité des administrateurs. L'Islam a ainsi profité des hésitations des autorités françaises de la colonie de Côte d'Ivoire ; tant il est vrai que celles-ci n'avaient pas véritablement de politique musulmane. Cette indécision était d'ailleurs commune à toute l'Afrique Occidentale Française (AOF). L'absence de politique musulmane est mise en évidence par J.L.Triaud (1974, p. 543) lorsqu'il s'exprime en ces termes :

> L'attitude de l'administration française se distinguait au premier abord par un empirisme non dépourvu à l'occasion d'une certaine incohérence. En effet, il n'y avait pas de politique musulmane de la France en AOF, seulement une série d'adaptation aux circonstances intérieures ou extérieures où les options et les préjugés personnels, voire les obsessions collectives tenaient une grande place. Selon les impressions et les calculs du moment, l'Islam était ressenti plutôt comme un danger ou au contraire comme allié privilégié ou encore comme un moindre mal.

L'attitude incohérente des autorités françaises rendit difficile l'implantation des missions chrétiennes considérées par la société Koya comme les relais de l'administration coloniale.
Si l'incohérence des autorités françaises profitait aux musulmans, elle complexifiait néanmoins la tâche des missions chrétiennes pourtant considérées par la société Koya comme des relais de l'administration coloniale. Mais à la phase de balbutiements vis-à-vis de l'islam succéda une période répressive.

1.2. La répression coloniale contre l'islam

Dès 1912, la position officielle ne s'embarrassa plus de nuance. Elle devint très tranchée. En effet, pratiquement toléré au début, l'Islam était alors présenté comme un danger pour l'avenir, surtout en pays noir. Évidemment, le Koyadougou paya cher sa foi en la religion du prophète Mohammad. On pensait, en haut lieu, que tôt ou tard, les régions musulmanes des différentes colonies de l'empire français feraient leur jonction au détriment de l'unité de l'empire. Pour

cela, il fallait être vigilant et intraitable. Ce phénomène de coercition et de restriction s'est véritablement renforcé avec l'avènement à Dakar du Gouverneur-général William Ponty. Partisan d'une politique répressive vis-à-vis de l'islam, il entreprit de restreindre le plus possible la pratique de la religion musulmane en Afrique-Occidentale Française (AOF). Prenant résolument pour cheval de bataille la lutte contre la diffusion de l'islam, il chercha à accaparer les fonctions dirigeantes détenues par les musulmans, notamment au niveau économique, spirituel et commercial. Il franchit un grand pas dans son obsession contre l'Islam en ordonnant un véritable acte de vandalisme et un autodafé de tous les ouvrages écrits en arabe. Sa circulaire, du 26 décembre 1911 et surtout celle du 30 août 1912 reprenait les ordres de celle de 1907 en étant beaucoup plus virulente :

> La propagande maraboutique a compris quel puissant levier constituaient auprès des masses ignorantes ces deux merveilleux instruments de propagande : l'image et le livre. En un mot […] aux nécessités actuelles. Administrateurs et commandants de cercle doivent donc redoubler d'activité et déférer devant les tribunaux indigènes pour escroquerie, tout marabout qui sous prétexte de religion aura extorqué des cadeaux à ses congénères[2].

Dans le même temps, il poussa le zèle par la création d'un répertoire du prosélytisme musu1man en ordonnant la constitution d'un fichier central de tous les lettrés et écoles coraniques. Ce fichier sera régulièrement mis à jour chaque année et, si possible, une photographie devrait accompagner la fiche. En plus de celle de 1913, ces circulaires faisant office d'une charte de la politique coercitive menée à l'encontre des musulmans en AOF, s'achevaient par une véritable diatribe déclinant le sort peu enviable réservé aux populations islamisées :

2. ANCI 3EE 3 (2*), Cercle du Ouorodougou, correspondance relative au développement des écoles coraniques et de l'Islam, (1906-1929),* circulaire n° 117 C : Surveillance de l'Islam, création d'un prosélytisme musulman.

> Une documentation précise sur toute personnalité religieuse musulmane et la connaissance de ses faits et gestes est la base même de notre action de contrôle et de surveillance. […] Cette action de contrôle et de surveillance grandement facilitée par le répertoire du prosélytisme islamique, n'est d'ailleurs qu'une première mesure pratique, la plus immédiatement et la plus continuellement utile. […]. Une enquête approfondie sur l'Islam s'impose due à l'heure où notre politique musulmane doit se préciser et s'affermir pour répondre aux nécessités d'une situation qui se modifie.[3]

Ainsi, les écoles coraniques, fichées à tort ou à raison comme instruments de diffusion de mots d'ordre anti- colonialistes et anti-français, firent l'objet de suspicion. Elles subirent, de ce fait, la foudre des autorités coloniales. Les mentions relatives à l'enseignement de l'arabe à l'école primaire disparurent des instructions officielles à partir de cette période. Malgré tout, l'islam continua à s'implanter, car la religion «mahométane» incarnait aux yeux des populations les aspirations populaires de la résistance. Aussi, n'était-il pas étonnant que ces fractions de la population prennent massivement part à la grève et au mot d'ordre de boycott des produits européens lancés par les dignitaires musulmans à partir de 1913 dans le Koyadougou. La réponse des autorités fut alors sans appel.

L'administration se servit du mouvement de grève ainsi déclenché pour persécuter les intellectuels musulmans les plus influents. Elle y trouva prétexte pour déporter M'Falli Tiékroni Fofana et Vanly Oulé Fofana à Dabakala en 1914[4]où leur foi fut soumise à rudes épreuves. Malgré la persécution ordonnée par certains Gouverneurs-généraux comme William-Ponty, le dynamisme de l'islam ne faiblit point.

Dans sa politique de «domestication de l'islam», l'administration a, sans s'en rendre compte, favorisé l'expansion de cette religion. Le moins qu'on pouvait observer était que la répression des dignitaires musulmans avait produit un effet inverse. Aux antipodes des desseins

3. ANCI, 3EE 3 (2), *Op. Cit,* Circulaire confidentielle, n° 6 C du 13 janvier 1913 : Surveillance de l'Islam. Répertoire du prosélytisme Islamique en AOF.
4. ANCI, 3BB, Télégramme du Lieutenant-gouverneur à M. le Gouverneur Général de l'AOF au sujet de la déportation de M'Falli Tiékroni Fofana, 1914.

des autorités coloniales françaises, cette mesure de rétorsion renforça plutôt la méfiance, voire le rejet des populations locales, vis-à-vis des missions chrétiennes. Dès lors, la scolarisation occidentale qui allait de pair avec l'œuvre d'évangélisation ne rencontra pas l'assentiment des populations locales converties à la religion de Mahomet. À ce propos, les résultats des enquêtes menées par les autorités coloniales dans cette région du Nord de la Côte d'Ivoire étaient sans équivoque. Les statistiques sur le développement de l'islam[5] montraient bien la supériorité du Koyadougou aussi bien des écoles coraniques que des marabouts. En effet, en 1911, le cercle du Ouorodougou avec pour chef-lieu Mankono, comprenait le plus grand nombre de marabouts-enseignants et d'élèves [talibés] soit respectivement soixante-seize (76) et sept cent dix-huit (718). En 1915, la subdivision de Mankono disposait également des chiffres les plus élevés à savoir soixante-trois (63) marabouts et trois cent quatre-vingt-seize (396) *talibés*. Elle conserva cette place jusqu'en 1925, où le nombre de marabouts-enseignants était de quarante-trois (43) tandis qu'on dénombrait trois cent quarante-deux (342) élèves[6].

Au total, malgré la répression, le Koyadougou demeura la métropole islamique de la Côte d'Ivoire qu'elle avait toujours été, même après la période postcoloniale. La conservation et la consolidation de ce statut de grand pôle islamique expliquaient l'implantation tardive des missions chrétiennes dans cette région. Contrairement aux autres centres urbains du nord du pays comme Korhogo en 1904, Katiola en 1908(T.F. Ouattara, 1998, p. 108), Sinématiali en 1922, Ferkessédougou en 1923, Boundiali en 1927 (T.F. Ouattara, 2010, p. 121), il fallut attendre la période d'accalmie des années 1950 pour voir la création des missions chrétiennes dans le Koyadougou.

5. ANCI, 3EE 3 (2), *Colonie de la Côte-d'Ivoire, Statistique des écoles coraniques et le développement de l'Islam, 1906-1929.*
6. ANCI, 1EE 85, *Cercle du Ouorodougou, Subdivision de Mankono, Rapport 4e trimestre, 1925.*

2. La création des missions chrétiennes dans le Koyadougou

Sollicités par Binger, les missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon, qui deviendra plus tard la Société des Missions Africaines, avaient été maintes fois incités par leurs autorités hiérarchiques à aller plus haut dans le Nord de la colonie afin de barrer la route à l'islam, alors principale religion du Soudan français. Ils entreprirent leur tâche sans chercher à expliquer à leurs supérieurs que l'islam qu'ils voulaient contrer avaient déjà dépassé les frontières Nord de la colonie et avait atteint la Basse Côte d'Ivoire. À partir de 1922[7], les missions chrétiennes dans leur ensemble commencèrent leur politique d'implantation et d'expansion dans les autres centres urbains coloniaux, notamment au Koyadougou où elles s'implantèrent plus de trente ans après le décret de 1922. La mission protestante fut la première à s'implanter avant celle des catholiques.

2.1. La mission protestante de Mankono

La date de la création de la mission protestante de Mankono est sujette à controverses. Selon Kouassi Antoine, pasteur de ladite mission, celle-ci aurait été créée en 1942 par une missionnaire canadienne nommée Hélène Krueger en provenance d'Abidjan[8]. En plus d'être en contradiction avec une certaine réalité historique, cette affirmation d'un acteur contemporain de l'œuvre d'évangélisation protestante à Mankono pose un vrai problème de chronologie de la présence chrétienne dans le Koyadougou. En effet, dans le rapport sur l'évolution sociale de l'année 1949, l'Administrateur-adjoint, Jacques Germain, chef de la subdivision de Mankono affirmait :

> Aucune mission catholique n'existe dans la subdivision. Les seuls catholiques sont des Européens et quelques fonctionnaires africains originaires de Basse-côte […]. Aucune mission protestante également et ne compte aucun adepte. Il arrive parfois que des missionnaires pro-

7. Le 11 février 1922, les autorités coloniales signèrent un décret portant réglementation de l'exercice de la propagande confessionnelle et l'enseignement privé confessionnel en Afrique-Occidentale Française.
8. Témoignage recueilli le 23 octobre 2012 à Mankono. Kouassi Antoine est l'actuel pasteur de la mission protestante.

> testants de nationalité américaine passent au poste dans de splendides véhicules venant de Bouaké ou de Man. Le but de leur passage est inconnu, aucun contact signalé avec la population[9].

Attestant de l'absence d'une présence chrétienne structurée dans le Koyadougou, à l'exception des évangélistes américains dont les activités étaient jugées marginales et sans véritable emprise sur les populations, ces propos d'un responsable administratif de Mankono durant la période coloniale sont corroborés par le clergé catholique local contemporain. Selon Arnoulfo Vargas, curé de la mission catholique : «La mission protestante a été créée trois ans avant celle de la mission catholique, c'est-à-dire en 1956[10].» Si le prélat interrogé dans le cadre de la réalisation de cette étude affirme bien l'antériorité de la présence protestante par rapport aux catholiques, en revanche, la datation qu'il propose laisse dubitatif. Cette incertitude incline à penser que l'hypothèse la plus plausible est celle de J.-C.Tanoh (2007, p. 37) qui affirme que : «C'est en février 1952 que va s'ouvrir l'œuvre missionnaire d'évangélisation dans la région de Mankono parmi les populations musulmanes.» Pour lui, cela résultait de l'action de deux missionnaires canadiennes, Adeline Wilke et Hélène Krueger qui, en répondant à l'appel de Tom Fagan sur le champ de la mission ayant une pleine conviction d'être appelées par Dieu pour travailler parmi les populations musulmanes. La mission protestante dénommée par la suite Alliance des Églises Évangéliques de Côte d'Ivoire (AEECI) était affiliée à la mission *Wordwide Evangelisation Crusade (WEC)* ayant son siège à Londres. Il convient, toutefois, de signaler que si sa présence dans le Koyadougou semble s'opérer au début des années cinquante, la WEC fut introduite en Côte d'Ivoire bien avant cette période. Dès 1934, P. Desalmand (1988, p. 141) souligne que Charles Studd, membre fondateur de la WEC, créa une première mission à Oumé avec pour zone d'influence les centres urbains d'Oumé, Zuénoula, Vavoua, Bouaflé, Mankono et Séguéla. Même si elles furent bien accueillies, les deux missionnaires eurent

9. Archives de la Préfecture de Séguéla (APS), *Cercle du Ouorodougou, Subdivision de Mankono, Rapport sur l'évolution sociale,* 1949, p. 25.
10. Témoignage recueilli le 28 octobre 2013 à la mission catholique de Mankono.

des débuts difficiles d'évangélisation dans cette région fortement islamisée. Citée par J.-C. Tanoh, (2007, p. 38), Hélène Krueger, l'une des pionnières de l'implantation des missions chrétiennes dans le Koyadougou, affirme :

> Arrivées sur place, nous avons loué une maison et nous avons commencé à approcher les musulmans. Bien évidemment, nous devions apprendre le Dioula, parce que le Gouro que nous avions appris n'était pas parlé là. […]. Dans l'ensemble nous les trouvons amicaux. Souvent prêts à faire attention au message que nous leur apportons.

Près de deux ans après l'arrivée des deux missionnaires, une station missionnaire de la WEC fut construite en 1954. Cette maison faisait la fierté de toute la ville de Mankono au point que, citée par J.-C. Tanoh (2007, p. 38), Hélène Krueger témoigne : «Beaucoup de villageois venaient l'admirer, à cette époque, c'était la plus belle maison de toute la ville.» Le rôle des missions protestantes est également énuméré par É. M'Bokolo (1988, p. 101) lorsqu'il indique que :

> Le souci de la mission est unique : révéler au païen sa dignité d'enfant de Dieu et en même temps, l'élever à la manifestation de cette dignité. Les moyens sont multiples, parce qu'ils doivent être adoptés aux conditions particulières de chaque pays évangélisé. Mais il ya des «constantes» […]. La création d'écoles et d'hôpitaux à côté des églises. Le souci d'instruire, aussi fort que le souci d'annoncer le salut […], le souci de la langue indigène, qui est pour l'évangélisé le véhicule de la parole de Dieu. Posséder la Bible en langue indigène, posséder les livres de classe et posséder une trousse médicale sont les trois soucis missionnaires permanents. De fait, l'école et l'hôpital à côté de l'église sont les marques caractéristiques des missions protestantes dès leur origine.

La mission de Mankono répondait à deux marques caractéristiques : l'Église et l'hôpital. La mission comprenait un bâtiment de deux salles construites en dur avec des toitures. Une salle servait de logement et une autre pour les soins, surtout les soins dentistes offerts gratuitement aux populations. Pour l'évangélisation de ces populations musulmanes, les missionnaires utilisaient des illustrations pour mieux faire passer le message biblique. Au tout

début de l'œuvre d'évangélisation, les deux sœurs missionnaires contactèrent un musulman, fabricant de chaussures, qui comprenait langue française et qu'elles rémunéraient pour les accompagner dans les villages. Elles ont beaucoup discuté avec lui au sujet du salut en Christ. J.-C. Tanoh (2007, p. 39) relate les propos d'Hélène Krueger :

> Nous nous sommes procuré un lexique grammatical en Bambara et de Nouveaux Testaments avec des missionnaires au Mali : nous les utilisions pour commencer. Il n'y avait pas de structure [école de langues] pour apprendre la langue.

Plus tard, après avoir appris le Malinké, Hélène Krueger aida plusieurs des nouveaux missionnaires de la WEC en leur enseignant la langue pendant une période de six mois. De profession médecin-dentiste, Hélène Krueger créa la mission de Koyadougou après sa formation évangélique à Londres. Située à environ deux cents mètres de l'école rurale de la subdivision de Mankono, ladite mission avait pour objectif de répandre l'évangile dans une circonscription administrative en majorité musulmane. À ce titre, les soins administrés aux populations servaient à distiller la parole de Dieu. La sœur missionnaire mettait ainsi les consultations médicales pour évangéliser ses patients. Les premiers fidèles provenaient du canton Mona, précisément du village Kongasso situé à une trentaine de kilomètres de Mankono. Ils étaient une vingtaine. Ceux-ci marchaient pour venir accomplir le devoir religieux[11].

Après l'indépendance, Hélène Krueger fit venir un pasteur ivoirien Benoit Boti Irié Bi, le 03 mars 1969. Originaire de Zuénoula où il avait été formé à la pastorale durant trois ans au Centre de Formation Biblique alors dirigé par l'allemand Hans Rothenberg[12]. Benoît Boti Irié Bi eut à charge de répandre l'évangile dans la région. Il recruta ces premiers fidèles parmi les fonctionnaires affectés à Mankono.

11. Témoignage d'Antoine Kouassi, l'actuel pasteur de la mission protestante de Mankono, recueilli le 23 octobre 2012 à Mankono. Confirmée par Amourlaye Karamoko, actuel Directeur du centre de formation professionnelle, le 29 septembre 2013 à Mankono.
12. Interview d'Antoine Kouassi, pasteur de la mission protestante de Mankono, le 24 septembre 2013 à Tonhoulé.

Forte du soutien de ce prélat local, la missionnaire canadienne se consacra désormais à sa profession de dentiste «en apportant aide et assistance aux populations jusqu'à ce qu'elle procéda à l'ouverture de la mission de Kongasso en mai 1975[13].» Elle se rendait tous les dimanches à Kongasso pour y diriger le culte de 8 h 30 à 10 h 30. Durant ses trois années pastorales d'office, Benoît Boti Irié Bi implanta une mission à Séguéla et à Kani où les fidèles étaient beaucoup plus nombreux que ceux de Mankono. En 1972, après son affectation à Gohitafla, il fut remplacé par Delmas Boto, un autre pasteur ivoirien, mais originaire d'Oumé. Face au nombre croissant de fidèles, Delmas Boto fit construire un nouvel édifice en bordure de la route de Séguéla à la sortie Nord-Ouest de la ville. En 1975, Marcelin Goga, également originaire d'Oumé, lui succéda. Dès l'entame de son mandat, Marcelin Goga ouvrit la mission protestante de Kongasso en mai 1975.Trois ans

plus tard, il fut remplacé par Félix N'Guessan, originaire de Tiébissou. Compte tenu de la courte durée du mandat pastoral (trois ans), il a été décidé que ce mandat passe à cinq ans afin de permettre aux pasteurs une étude en profondeur de la région à évangéliser. Ainsi, en 1981, le nommé Alphonse, originaire de Kongasso qui succéda à Félix N'Guessan sur la recommandation d'Hélène Krueger, il fit dix ans soit, deux mandats pastoraux. Originaire de la région, il avait à son actif plusieurs conversions des populations environnantes, notamment les Sénoufo de Gbato, les Mona et les Ouan. Faute de données chiffrées[14], il est malheureusement impossible de quantifier lesdites conversions. Les cultes se faisaient surtout en français. Les séances de prière se déroulaient trois jours de la semaine, notamment mardi soir de 18 h 30 à 20 h 30 ; vendredi soir de 18 h 30 à 20 h 30 et dimanche de 8 h 30 à 10 h 30. La mission était confrontée à de nombreux obstacles : l'Islam, la polygamie et les cultes traditionnels

13. Interview de Lucien Gogbé, pasteur de la mission protestante de Kongasso, le 27 septembre 2013.
14. *Ibid*.

locaux tels que le *Dô*[15]. Loin de simplifier une situation déjà complexe, l'avènement de la mission catholique amplifia encore plus les difficultés rencontrées par les protestants dans le Koyadougou.

2.2. La mission catholique de Mankono

La mission catholique de Mankono fut construite en février 1958[16]par le père Roger Joyeau de la Société des Missions Africaines, présente au nord de la Côte d'Ivoire, précisément à Korhogo depuis 1904. Cette création tardive de la mission, faut-il le rappeler, est liée à plusieurs facteurs parmi lesquels figure la forte présence de l'islam. Le père Roger Joyeau quitta Séguéla pour fonder la mission qui dépendait du diocèse de Daloa. Ce ne fut que le 24 mai 1957 que le conseil d'administration de ce diocèse obtint auprès des autorités coloniales, la location d'un terrain. Cette parcelle de 14 587 m², payée à mille francs (1000 f) l'année, devait accueillir une mission catholique comprenant une école primaire. C'est ainsi que :

> Ce terrain était situé au nord par un terrain vague parsemé de tecks, au sud par une pression séparant le village indigène du quartier administratif, à l'est par la colline rocheuse Lémissa, à l'ouest par un terrain vague parsemé de tecks. La mission comprenait deux bâtiments, le premier était constitué de quatre salles : une salle pour le culte, une salle pour le logement du père, une autre pour les visiteurs et la dernière réservée à la cuisine. Le second bâtiment inachevé comprenant deux salles était consacré à l'école primaire dont l'ouverture fut effective le 16 octobre 1959 par l'arrêté n° 002533. Ces bâtiments étaient construits en dur et recouverts de toitures modernes.[17]

Dans l'optique de réussir son œuvre d'évangélisation, la mission catholique se consacra durant les premières années qui ont suivi sa création à connaître la société Koya. Les premiers fidèles de cette

15. C'est une fête rituelle appartenant à l'origine exclusivement aux esclaves ou *Djon*. Il semble que ce rituel était un amalgame du *Komo* ou *Koma* ancien du *Dô* Baoulé et des pratiques Sénoufo. Cette pratique animiste a une place exceptionnelle dans la société Koya.
16. Archives de la mission catholique de Mankono, *Plan pastoral de la parroquia San Jose Artesano, Mankon*o, p. 4.
17. APS, *Cercle du Ouorodougou, Subdivision de Mankono, Rapport semestriel*, 1959, p. 17.

mission étaient les autorités coloniales et les fonctionnaires africains en poste dans la subdivision. Le père Roger Joyeau débuta son action par la création d'une école primaire de deux classes qu'il dirigea avec un instituteur. La Société des Missions Africaines dont faisait partie la mission catholique de Mankono obéissait à une certaine hiérarchisation. L'ensemble des missionnaires disséminés sur la planète était sous la tutelle de la congrégation de *propaganda Fide*, c'est à dire, la congrégation pour la propagation de la Foi, ou même tout simplement la « Propagande ». Relevant directement du Saint-Siège (Rome), cet organisme fondé en 1622 disposait d'une entière autorité sur toutes les missions catholiques. Les différentes sociétés missionnaires avaient chacune à leur tête une maison-mère dirigée par un supérieur général pour les hommes et par une mère supérieure pour les femmes. Ce sont ces maisons-mères qui faisaient le lien entre Rome et les missionnaires à l'œuvre sur le terrain. Pour éviter une concurrence entre les différentes institutions missionnaires, la « Propagande » délimita sur la carte du monde des zones d'influence. Ainsi, la Côte d'Ivoire avait été dévolue à la Société des Missions Africaines de Lyon qui devint plus tard la Société des Missions Africaines[18]. À l'instar des autres maisons-mères, la Société des Missions Africaines s'occupait des problèmes matériels, politiques et pédagogiques. En plus de la supervision de la gestion des établissements où les aspirants missionnaires étaient formés, elle suivait de très près l'action de ses apôtres dans le domaine de la scolarisation-évangélisation. Les différents missionnaires recevaient ainsi de leur tutelle aussi bien des encouragements, des félicitations que des conseils, des directives ou des ordres, et le cas échéant, des réprimandes ou des sanctions. Les missionnaires n'étaient donc pas livrés à eux-mêmes. Une importante correspondance dans les deux sens, à laquelle il convient d'ajouter le journal de la mission, établissait une liaison permanente entre la maison-mère et ses terres de mission. Sur le terrain, l'œuvre missionnaire catholique se combinait à l'action

18. En Haute-Volta travaillaient les Pères blancs du Cardinal Lavigerie tandis que le Gold Coast (Ghana) avait été alloué à la Congrégation des Pères du Saint-Esprit.

de l'administration coloniale.

S'agissant spécifiquement de la localité de Mankono, pendant que le père Roger Joyeau dotait la mission locale de matériaux modernes, Pierre Gau, administrateur de la France d'Outre-Mer (FOM) et chef de subdivision, continua les travaux d'édilité entrepris par ses prédécesseurs depuis 1958. Il poursuivit l'électrification du centre urbain, les travaux d'adduction d'eau et d'attribution de terrains domaniaux pour la construction de maisons modernes. Après l'indépendance, précisément en1970, le père Joyeau résida définitivement à Mankono. De là, il procéda à la construction d'un temple paroissial en 1972. L'inauguration de ce lieu de culte dénommé la paroisse Saint Joseph Artisan eut lieu le 1er mai 1973. Ladite paroisse fut hiérarchiquement rattachée au diocèse de Daloa. Contrairement à la mission protestante recourant aux locaux, le clergé catholique était formé d'expatriés.

Si le Français Roger Joyeau (1970-1975) initia le projet, ses compatriotes Metral (1975-1977), Didier Lafèvre (1977-1978), Bernard Xavier (1978-1980) et Marcel Dussud (1981-1989) lui succédèrent à la tête de la mission. Le monopole français, qui perdura durant dix-neuf (19) ans, prit fin à la fin des années quatre-vingt avec l'arrivée des prêtres colombiens. Prenant la suite de leurs homologues français, les pères Damien Chavaria et Juan Carlos Palacio dirigèrent la mission de 1989 à 1992. Leur successeur, Arnoulfo Vargas, exerce depuis 1992[19]. Les trois missionnaires colombiens affectés à Mankono étaient affiliés à l'institut des Xavieriens Yarumal.

À partir de 1989, cet institut « Yarumal » installé en Colombie prit la relève de l'évangélisation de la paroisse à la demande du Nonce Apostolique Matiasso et de Monseigneur Pierre-Marie Côty, Évêque de Daloa. C'est ainsi que le 13 août 1989, quatre prêtes missionnaires de cet institut et des sœurs de Nôtre Dame de la Miséricorde arrivèrent en Côte d'Ivoire. Deux d'entre elles furent affectées au diocèse de Katiola et les deux autres prirent la direction de Mankono afin de servir au diocèse de Daloa. Elles y travaillèrent en équipe

19. Archives de la mission catholique de Mankono, *Plan pastoral de la parroquia San Jose Artesano,* Mankono, 1997, p. 3.

avec les sœurs françaises déjà sur place. Le 15 août de la même année et après une longue période de préparation en Colombie et à Lyon en France, les sœurs Yolanda Salas, Inès Chica, Suzana Pozo et Consuelo Murillo ainsi que les pères Damien Chavaria et Juan Carlos Palacio arrivèrent à Mankono en vue de «commencer leur travail d'évangélisation, en partant du rapprochement et de la connaissance de la réalité de la communauté[20].» Mais confrontée aux difficultés de langue, la nouvelle équipe de la mission fut dispersée dans plusieurs communautés religieuses du diocèse en vue de l'apprentissage du français avant toute action. Après trois mois, elle retourna à Mankono et s'organisa pour la planification et la programmation de l'activité paroissiale. Elle se fixa alors comme tâches prioritaires, la construction de logements des sœurs, la création d'un dispensaire, d'un centre de culture d'enfants et l'animation des communautés rurales. Ces projets étaient un ensemble d'actions collectives qui réunissaient les motivations individuelles en cherchant les priorités selon les répercussions sur la population. En 1990, la mission fut dotée de logements des sœurs et la construction du dispensaire afin d'apporter des soins aux plus pauvres et démunis. Aussi, l'équipe anima-t-elle les communautés rurales à travers les visites périodiques dans les villages et les campements en compagnie des prêtes durant presque toutes les fins de semaine et à l'occasion des fêtes patronales. La mission intervenait dans le domaine de la scolarisation et de l'évangélisation. Aussi tout en célébrant le culte dominical et dispensant l'enseignement de la catéchèse, participait-elle également à la formation et à l'éducation des enfants. À ce titre, elle disposait d'une école primaire ouverte par l'arrêté n° 002533 du 16 octobre 1959 avec deux classes dirigées par le père Roger Joyeau et un instituteur[21].En 1966, Joseph Sourabié de nationalité burkinabè fut nommé Directeur de l'établissement. L'école passa de deux à trois classes. Bien que nous n'ayons aucun chiffre de l'effectif à cette

20. *Ibid*.
21. Témoignage d'Arnoulfo Vargas recueilli, le 25 septembre 2013 à Mankono. Confirmé par Amourlaye Karamoko, Directeur du Centre de Formation Professionnel, le 29 septembre 2013 à Mankono.

date, il semble cependant que le nombre des élèves augmentait d'année en année à partir de 1966. Kouadio Lazard Yao remplaça Joseph Sourabié et durant ses quatre années de direction, l'école fut agrandie avec la construction de trois autres classes. En 1971, Jean Baptiste Hébié Tiama lui succéda et resta en poste pendant dix ans. L'établissement connut alors un véritable rayonnement avec la construction de trois autres classes. Après dix ans de service, il fut remplacé par Kouamé René Akpoué en octobre 1991.

3. L'impact de l'implantation des missions chrétiennes dans le Koyadougou

Les missionnaires chrétiens comptaient sur le soutien direct du Seigneur et sur les fonds de mission alloués pour leur projet d'évangélisation. Elles continuèrent de parcourir la région et tenaient des rencontres dans plusieurs localités de Mankono pendant plusieurs années. Finalement, malgré toute cette débauche d'énergie et de finances dans cette région, le résultat fut très mince.

3.1. Les résultats mitigés de l'évangélisation

L'accueil chaleureux dont les missionnaires furent l'objet ne leur fit pas perdre de vue la dure réalité. Citée par J.-C. Tanoh (2007, p. 40), Élisabeth Hayes, missionnaire protestante en Côte d'Ivoire de 1967 à 1975 dit : « Oui, les gens écoutent bien, mais très peu sont convertis dans cette région musulmane. La peur et la pression tribale paraissent étouffer tout désir de changer.» Cet aveu d'échec, valable pour l'œuvre protestante dès les années soixante-dix, fut également relevé par la mission catholique à l'aube de l'indépendance du pays. Malgré la dispersion des catéchistes dans une vingtaine de hameaux pour la célébration dominicale et l'enseignement de la catéchèse, la société Koya est restée réfractaire à la religion chrétienne et particulièrement au catholicisme. «Cette communauté chrétienne est une minorité composée d'employés fonctionnaires […]. Il n'y a pas un

seul chrétien originaire de Mankono. C'est une population itinérante[22].» Cette paroisse recevait des dizaines de fidèles en majorité des agents affectés par l'État.

Loin de se laisser gagner par le découragement, la mission catholique entreprit la construction d'un édifice avec une architecture moderne. Dès 1991, l'ouverture du second cycle au lycée municipal pour la rentrée scolaire 1991-1992 nécessita la construction d'une nouvelle paroisse. En effet, cette ouverture était consécutive à l'affectation de nouveaux élèves et enseignants par l'État. Selon le Curé Arnoulfo Vargas, «avant 1992, le nombre de fidèles variait entre 200 et 250. En 1994, il était estimé à 400 fidèles[23].» Face au nombre croissant de fidèles, Arnoulfo Vargas adressa une demande d'aide à l'Œuvre Pontificale Missionnaire (OPM) à Rome. Transmise par l'intermédiaire de Monseigneur Pierre-Marie Côty, ladite requête bénéficia du soutien de Janus Boleneck, Nonce Apostolique arrivé en Côte d'Ivoire depuis 1990, en vue de la construction de la nouvelle paroisse avec une architecture moderne.

> Cette demande eut une suite favorable, car l'Œuvre Pontificale Missionnaire déboursa un premier versement de l'ordre de quinze millions (15.000.000) de francs CFA pour le début des travaux. Dès lors, commença une nouvelle ère pour la mission catholique. D'autres contributions ont été faites notamment celle de la communauté musulmane à hauteur de deux cent mille (200 000) francs CFA, la communauté chrétienne deux millions cinq cent mille (2 500 000) francs, des sœurs de Rome dix millions (10.000.000) de francs CFA pour ne citer que celles-là[24].

22. Archives de la mission catholique de Mankono, *Plan pastoral de la parroquia San Jose Artesano, Mankono,* 1997, p. 3. Confirmée par Arnoulfo Vargas, actuel curé de la paroisse de Kounahiri, le 6 octobre 2013 à Kounahiri.
23. Témoignage d'Arnoulfo Vargas, actuel curé de la paroisse de Kounahiri, le 6 octobre 2013.
24. *Ibid*.



(Source : cliché de l'auteur)

Photo 1. La paroisse Saint Joseph Artisan, septembre 2013

Le 30 mai 1994, Monseigneur Pierre-Marie Côty et le Nonce Apostolique Janus Boleneck arrivèrent à Mankono pour la pose de la première pierre de ladite paroisse (voir photo 1).
Mais si les actions d'évangélisation eurent très peu d'impact sur les populations locales, la société Koya fut, en revanche, fascinée par les autres services des missions chrétiennes notamment l'école, le dispensaire.

3.2. Le fort impact social des activités missionnaires annexes

Plus que le message évangélique, les soins de santé primaire que les deux missionnaires administraient aux populations locales avaient beaucoup d'impact. Rapportant les propos d'Hélène Krueger, J-C Tanoh (2007 p. 39) affirme :

> Certaines fois, après avoir extraire la dent d'une personne ou aidé de quelque autre façon, la personne me dira qu'avec tout le bien que je fais, je vais certainement aller au ciel. Je leur ai dit que ce n'est pas ce que je fais qui compte, mais ce que Christ a fait, et j'ai accepté qu'il meure pour moi. Quand j'ai dit à un homme, un musulman, que je ne prenais pas d'argent pour arracher sa dent, il m'a dit : « Vous êtes vraiment une femme de Dieu. »Ils nous ont toujours reçus avec beaucoup de respect, bien que nous ne fussions que des femmes.

Il en était de même pour le dispensaire de la mission catholique où le coût des consultations et des soins était réduit. Nous n'avons pas de données chiffrées sur le nombre de patients d'origine musulmane. Cependant, nous pouvons affirmer sans aucun doute que ces dispensaires étaient régulièrement sollicités par les patients musulmans. L'école n'était en pas reste. Elle était fréquentée par la communauté musulmane. En 1988, près de la moitié, soit 40 % des élèves de l'établissement étaient issus de cette communauté religieuse. En 1994, ils représentaient plus de la moitié des effectifs[25].

De façon générale, il existait une large coexistence pacifique entre les musulmans et les chrétiens. Ainsi à Mankono, à l'instar des autres villes du pays, de nombreux jeunes musulmans étaient formés dans les établissements chrétiens sans devoir changer de religion. Par ailleurs, les mariages de personnes de religion différentes se sont multipliés, chacun dans le couple, gardait sa foi. Ce fut le cas de Kassim Fofana, ancien conseiller territorial et de Mamadou Cissé, haut cadre à la Société pour le Développement Forestier (SODEFOR), qui épousèrent des femmes originaires du sud du pays précisément Lakota pour le premier et Aboisso pour le second, toutes deux chrétiennes pratiquantes[26]. Pour une grande part, ce climat de tolérance et d'interpénétration confessionnelle était, entre autres, la résultante du positionnement laïc de la puissance publique.

Sur le plan cultuel, l'action de l'État se traduisait par la prise en compte de toutes les grandes fêtes religieuses dans le Code du travail. Elle se concrétisait aussi par des subventions pour la réalisation de projets sociaux ou pour des actes religieux comme le financement des cérémonies, pèlerinages, etc. Cette compréhension de la laïcité se traduisait aussi par la présence de représentants de l'État aux grandes cérémonies comme l'installation des imams et des évêques, l'ordination des prêtes ou des pasteurs. Les autorités administratives et politiques assistaient également à l'inauguration d'édifices religieux.

25. Les archives de la mission catholique de Mankono, *op. Cit.,* p.10. Confirmée par Karamoko Amourlaye, le 29 septembre 2013 à Mankono.
26. Entretien de Vatiecoumba Doumbia, le 3 octobre 2013 à Mankono.

À Mankono, tout comme dans le reste du pays, on assistait à la présence des autorités politiques et administratives lors des fêtes musulmanes, chrétiennes et les cérémonies traditionnelles.

Conclusion

De tout ce qui précède, nous retenons que la diversité religieuse dans le Koyadougou se fit grâce à l'implantation des missions chrétiennes à l'aube de l'indépendance. Contrairement aux autres centres urbains coloniaux du Nord de la Côte d'Ivoire, cette introduction fut tardive. La mission protestante fut la première à s'installer avant celle des catholiques. L'œuvre d'évangélisation chrétienne se conjuguait avec une forte action sociale relative à l'enseignement et à la santé. Ainsi, la construction des missions et des autres services y afférents, notamment les écoles et les dispensaires, constituaient de véritables centres d'attraction pour les populations locales. Toutefois, malgré les importants moyens consentis, les résultats obtenus en matière d'évangélisation ne furent pas vraiment à la hauteur des ambitions des missionnaires. Mais si l'on pouvait s'accorder sur le bilan mitigé au niveau des conversions, il en était autrement des activités annexes. Tandis que les populations Koya se montraient globalement réfractaires à embrasser la foi chrétienne au détriment d'une pratique de l'islam plus ancienne et, dans une certaine mesure, attachées aux traditions ancestrales locales, elles accordaient leur assentiment total pour la scolarisation et les soins médicaux. Les actions sanitaires et scolaires menées par les missionnaires rencontrèrent donc un franc succès dans une région du Koyadougou restée à forte dominante musulmane.

Références indicatives

Sources

Sources écrites

Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI) : 1 EE- 3 EE :

- 3EE 3 (2), *Statistiques des écoles coraniques : 1906-1929 ;*
- 1 EE 96 (1), *Journal du cercle du Ouorodougou*, avril 1914 à décembre 1922.

Archives de la sous-préfecture de Séguéla et de la préfecture de Mankono :
- Rapport politique annuel du cercle du Ouorodougou, 1940-1949 ;
- Rapports annuels de la subdivision de Mankono de 1936-1959.

Archives de la Préfecture de Séguéla (APS), *Cercle du Ouorodougou, Subdivision de Mankono, Rapport sur l'évolution sociale,* 1949.

Archives de la Mission Catholique de Mankono, *Plan pastoral de la parroquia San Jose Artesano, Mankono,* 1997.

Centre National de Télédétection et d'Information Géographique (CNTIG), 2010, Abidjan.

Sources orales

Nom et prénoms	Âge et fonction	Thèmes	Date de l'entretien
Arnoulfo Vargas	Ex-curé de la paroisse de Mankono, 61 ans	– l'histoire de la mission Catholique – la mission protestante – l'EPV la mission	6 Oct. 2013 16 h-18 h30 à Kounahiri
Kouassi Antoine	pasteur de la mission, 49 ans	– histoire des missions chrétiennes – l'enseignement religieux – les raisons tardives de la fondation des missions	24 Sept. 2013 17 h-18 h15 à Mankono
Gogbé Lucien	Pasteur de la mission protestante de Kongasso, 54 ans	– Histoire de la mission – Les conversions	27 Sept. 2013 15 h 15-16 h50 à Kongasso
Karamoko Amourlaye	Actuel directeur du centre de formation professionnelle	– histoire des missions chrétiennes – l'école primaire de la mission	29 Sept. 2013 8 h 15 à 11 h 5 à Mankono
Vatiecoumba Doumbia	Chef des griots, 92 ans	– l'histoire de la mission Catholique – la mission protestante – l'EPV la mission – liste des pasteurs et curés des missions	3 oct. 2013 16 h 25–18 h à Mankono

Bibliographie

DESALMAND Paul, 1988, *Histoire de l'éducation en Côte d'Ivoire, Tome 1*, Abidjan, CEDA.

ÉKANZA Simon-Pierre, 1970, *Colonisation et mission catholique en Basse Côte d'Ivoire (1895-1919),* Mémoire d'Histoire, Aix- En-Provence, France.

Grand Atlas de Côte d'Ivoire, 1970, Abidjan, Orstom.

KAMATÉ Ladji, 2016, *Côte d'Ivoire : Histoire de Mankono. De la fondation à 1985*, Thèse unique de Doctorat d'Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire.

MARTY Paul, 1922, **É***tude sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris, Ernest Larose.

M'BOKOLO Élikia, 1988, *Des missionnaires aux explorateurs*, Paris, Présence Africaine.

OUATTARA Tiona Ferdinand :

- 2010, *Histoire de Boundiali, De la fondation à 1961,* Abidjan, ÉDUCI ;
- 1988, *Côte d'Ivoire : Katiola, Des origines à nos jours*, Abidjan, NEI.

TANOH Jean-Claude, 2007, *La Worldwide Evangelization Crusade (WEC) en Côte d'Ivoire* : *Stratégie d'évangélisation et impacts socioreligieux (1934-1984),* Mémoire de Maîtrise d'Histoire, FATEAC, Abidjan, Côte d'Ivoire.

TRIAUD Jean Louis, 1974, «La question musulmane en Côte d'Ivoire de 1893-1939 », *Revue française d'histoire d'outre-mer,* T.LXI, N°225,4è trimestre, p.542-571.

Les génocides juif et tutsi : conséquence de l'idéologie de l'inégalité des races et des ethnies au XXe siècle

Joachim Emmanuel GOMA-THETHET
Maître de conférences CAMES,
Département d'Histoire, Faculté des lettres et sciences humaines,
Université Marien Ngouabi (Congo)
joachim.gomathethet@umng.cg

Résumé

Le XXe siècle s'est caractérisé par trois types de crimes internationaux qui ont conduit à la mise en place de juridictions spéciales chargées de réprimer leurs auteurs et de les prévenir : les crimes contre la paix, les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité. Le génocide, considéré comme le plus grave des crimes contre l'humanité, a été perpétré aussi bien en Europe, en Asie qu'en Afrique. En s'appuyant sur les exemples de l'Allemagne nazie et du Rwanda de la dernière décennie du XXe siècle, cet article entend discuter de la question du génocide, comme la conséquence de la mise en pratique d'une idéologie faisant l'apologie des races ou des groupes ethniques supérieurs à d'autres. Cette réflexion sur les dérives de l'humain devrait permettre de repenser l'homme d'aujourd'hui.

Mots clés : Crime contre l'humanité - Génocide - Hutu - Juif - Shoah - Tutsi

The Jewish and Tutsi genocides: consequence of the ideology of the inequality of races and ethnic groups in the 20th century

Abstract

The twentieth century was characterized by three types of international crimes that led to the establishment of special courts to punish and prevent perpetrators: crimes against peace, war crimes and crimes against humanity. Genocide, considered the most serious of crimes against humanity, has been perpetrated during this century in Europe, Asia and Africa. Based on the examples of Nazi Germany and Rwanda from the last decade of the twentieth century, this article intends to discuss the question concerning genocide, as the consequence of putting into practice an ideology that promotes racial or ethnic groups' superiority on others. This reflection about human excesses in the twentieth century should allow to rethink the man of today.

Key words: Crime against humanity - Genocide - Hutu - Jew - Shoah - Tutsi.

Introduction

L'histoire de l'humanité a été émaillée au XXe siècle par des guerres qui ont infligé au monde de grandes pertes. La Deuxième Guerre mondiale, particulièrement meurtrière, s'est caractérisée par trois types de crimes : des crimes contre la paix, des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité. Le génocide rangé dans la troisième catégorie, et qui est considéré comme le plus grave des crimes contre l'humanité, a été perpétré, au cours de ce siècle aussi bien en Europe, en Asie qu'en Afrique. À ce jour, la littérature se rapportant aux génocides et aux autres crimes contre l'humanité est très abondante. Elle provient aussi bien de chercheurs en sciences sociales que des institutions du système des Nations unies et de nombreuses organisations internationales régionales et sous régionales. Les Textes onusiens et ceux d'autres organisations internationales associés aux enseignements des organisations non gouvernementales impliquées dans l'enseignement des droits de l'homme concourent tous à la prévention et à la répression de ces crimes.

L'objet de cet article est de réfléchir sur la question du génocide, c'est-à-dire de l'extermination, par les détenteurs du pouvoir d'État ou de ceux qui s'en réclament, des groupes nationaux, raciaux ou ethniques, au cours du siècle dernier. En s'appuyant sur les exemples de l'Allemagne nazie et du Rwanda de la dernière décennie du XXe siècle, cet article entend montrer que les génocides du XXe siècle ont été des manifestations d'une idéologie fondée sur l'inégalité des races

et des ethnies[1]. Il s'agit de chercher à comprendre comment Hitler est arrivé à encadrer et à soumettre le peuple allemand, et à justifier l'extermination des Juifs, pourquoi et comment le régime hutu d'Habyarimana et de celui de ses successeurs immédiats ont commis à l'endroit des Tutsi et des Hutu modérés des actes de génocide[2]. Pour y parvenir, nous avons analysé les informations collectées d'une part, dans la littérature relative aux exactions et crimes perpétrés lors de la Seconde Guerre mondiale et pendant la crise sociopolitique rwandaise de 1994, et collectées d'autre part, dans la presse et sur le réseau internet. Ces informations ont été croisées afin de rechercher la vérité historique. Ces crimes, de l'avis des spécialistes en la matière et des juristes qui ont jugé les principaux responsables de ces actes, sont les résultats de processus qui ont été pensés et mis à exécution. Quels ont été alors leurs théoriciens et planificateurs, de quelle manière ces hommes ont-ils agi pour atteindre leurs objectifs, quels sont les fondements idéologiques et les caractéristiques des actes qui ont été posés ?

1. Depuis la fin de la décennie 1970, la notion de race a été de plus en plus récusée par les hommes de science, particulièrement par les généticiens. Sur la base du polymorphisme révélé par la génétique moléculaire, des généticiens de renom comme Jacques Ruffié et Albert Jacquard sont arrivés à nier l'existence des races. Par la suite, le gouvernement de François Hollande a même préconisé de supprimer l'utilisation du mot race dans les discours et les documents officiels (cf. discours de François Hollande consacré à l'Outre-mer du 10 mars 2012). Beaucoup de personnalités importantes du monde, qu'on ne saurait soupçonner d'être racistes, estiment que nier l'existence des races ne règle pas les problèmes sociaux que vivent les communautés qui se distinguent par la couleur de leur peau. Le plus important, estiment-elles, est de lutter contre ceux qui entendent tirer de l'idée de race, une politique discriminatoire, inventant une prétendue race supérieure (à laquelle ils appartiennent évidemment) qui doit se prémunir contre les dangers que lui feraient courir de prétendues races inférieures.
2. Au plan international, le génocide des Tutsis rwandais a été reconnu dès septembre 1994. En effet, le rapport présenté à cette date par la commission des experts indépendants chargée par le Conseil de sécurité des Nations Unies en juillet 1994 d'établir un rapport sur d'éventuelles violations des droits de l'homme au Rwanda, avait conclu sans équivoque à l'existence de preuves accablantes attestant que des actes de génocide ont été commis à l'encontre du groupe tutsi par des éléments hutu agissant de manière concertée, planifiée, systématique et méthodique (ONU, R*apport final des experts S/1994/1405 du 9 décembre 1994*).

Pour répondre à ces questions portant sur les dérives de l'humain au XXe siècle, cet article s'articule autour de trois parties. La première se penche sur les aspects théoriques et conceptuels relatifs au génocide et aux autres crimes mis en exergue au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La seconde partie donne les fondements et les manifestations de l'idéologie des nazis et du régime génocidaire Hutu, notamment dans le domaine des médias. La troisième partie est une réflexion sur l'humain aujourd'hui, sur les valeurs qu'il devrait incarner à la lumière de cette histoire du génocide.

1. Aspects théoriques et conceptuels sur le génocide et les autres crimes mis en exergue au lendemain de la Seconde Guerre mondiale

Pour une meilleure compréhension de cette problématique, il convient, avant tout, de définir le concept génocide. Ce mot étant intimement lié au mot crime, il est ensuite judicieux de commencer par expliquer les termes ci-après qui lui sont liés : conflit armé, crime contre la paix, crime de guerre et crime contre l'humanité. C'est dans l'abondante littérature onusienne que l'on trouve le sens desdits termes.

1.1. Conflit armé

Cette expression est utilisée pour désigner différents types d'affrontements. L'expression Conflit armé international est synonyme de guerre et est également utilisée lors des guerres de libération nationale menées contre une puissance coloniale ou occupante. L'expression Conflit armé non international est synonyme de guerre civile.

1.2. Crime contre la paix ou crime d'agression

Le crime contre la paix est encore appelé crime d'agression. Les personnes accusées de ce crime le sont généralement pour leur participation dans la direction, la préparation, et le déclenchement ou la poursuite d'une guerre d'agression. En 1945, au Tribunal de

Nuremberg, les chefs nazis furent accusés, entre autres, de crime d'agression.

1.3. Crime de guerre

Sont considérées comme crimes de guerre (quelle que soit la nature du conflit), les violations graves des lois et coutumes de la guerre[3], les atteintes commises contre toute personne ne participant pas ou plus aux hostilités (civils, combattants blessés, prisonniers, malades, personnel sanitaire ou religieux), la torture, la déportation, la prise d'otages, le fait d'utiliser des armes prohibées (armes chimiques, bactériologiques ou incendiaires), le pillage de biens publics ou privés, toute destruction ou tout bombardement non justifiés par des objectifs militaires. Les crimes de guerre sont imprescriptibles. Une procédure de coopération internationale a été établie en matière de recherche, d'arrestation, d'extradition et de jugement des criminels de guerre.

1.4. Crime contre l'humanité

Selon le Statut de la Cour pénale internationale (1998), on entend par crime contre l'humanité des actes commis dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique lancée contre une population civile et en connaissance de cette attaque (art. 7, §1), y compris des actes inhumains [...] causant intentionnellement de graves souffrances et des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale (art. 7, §1, alinéa k). Le génocide est considéré comme le crime contre l'humanité le plus grave.

1.5. Le génocide : le plus grave crime contre l'humanité

Le concept a été inventé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale par le Professeur américain d'origine polonaise, Raphaël

3. Les lois et coutumes de la guerre ont été codifiées à partir de 1864 par un certain nombre d'instruments qui constituent aujourd'hui le droit international humanitaire (la *Convention de Genève* de 1864, la *Convention de La Haye* de 1899, les quatre conventions de Genève de 1949, les deux protocoles additionnels aux quatre conventions de Genève de 1949 adoptés en 1977).

Lemkin. Ce dernier s'était fondé sur deux mots latins : genus qui signifie origine et caedere qui signifie tuer pour stigmatiser l'atrocité des crimes commis par les nazis pendant la Seconde Guerre mondiale, notamment l'extermination systématique des Juifs, des Tziganes (Bohémiens) et d'autres races considérées comme inférieures à la race aryenne. Scandalisée par ces actes barbares, la communauté internationale s'est résolue à prendre des mesures pour empêcher qu'ils ne se reproduisent dans l'avenir. Le crime de génocide est aujourd'hui identifié grâce à la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide adoptée à l'unanimité par l'Assemblée générale des Nations unies le 9 décembre 1948. Cette convention qui est entrée en vigueur en 1951 a été complétée en 1968 par la Convention sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité (entrée en vigueur le 11 novembre 1970).
C'est donc l'article 2 de la Convention de 1948 qui définit juridiquement le génocide. Il est entendu comme :

> L'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux tel :
> a) – Meurtre des membres du groupe,
> b) - Atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale de membre du groupe,
> c) – Soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle,
> d) – Mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe,
> e) - Transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe[4].

De par sa nature, le génocide est un crime collectif. Il est toujours perpétré par les détenteurs du pouvoir de l'État ou ceux qui s'en réclament. C'est pourquoi d'aucuns le considèrent comme un crime d'État par excellence. Le génocide étant un crime politique, logiquement ses auteurs auraient la possibilité d'échapper aux poursuites internationales, notamment à l'extradition. L'article 7 de la Convention de 1948 soustrait les auteurs de crimes de génocide

4. ONU, 1948, art. 2.

de ce bénéfice et les expose à l'extradition. La convention de 1948 a prévu la création d'une juridiction pénale internationale, celle-ci a vu le jour à Rome en 1998.
Les Nations Unies reconnaissent quatre génocides : le génocide des Juifs survenu pendant la Seconde Guerre mondiale[5], le génocide des Arméniens de 1915, le génocide des Tutsi survenu au Rwanda en 1994[6], et celui survenu au Kosovo dans l'ex-Yougoslavie de 1992 à 1995[7]. Elle exclut de fait les groupes politiques, économiques et culturels. L'absence du génocide politique et du génocide culturel est considérée par les ONG de promotion et de défense des droits de l'homme comme une insuffisance notoire[8].

---

5. Le génocide des Juifs est encore appelé Shoah (terme hébreu signifiant anéantissement). C'est ce terme que le réalisateur français Claude Lanzmann a utilisé pour son long film documentaire sur le génocide des Juifs réalisé entre 1973 et 1985 (Shoa, durée : 566 mn).
Du 20 novembre 1945 au 1er octobre 1946, vingt-et-une personnalités du régime nazi furent déférées devant le *Tribunal militaire international*, siégeant au palais de justice de Nuremberg et jugés en même temps que six groupements considérés comme criminels : Cabinet du Reich, Corps des chefs politiques du parti nazi, OKW (Oberkommando der Wehrmacht), SA (*Sturm Abteilung* : section d'assaut, formation paramilitaire du parti national-socialiste allemand créé en 1925), Gestapo (police secrète de l'État allemand créée au printemps 1933).
6. *Le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR)* a été créé le 8 novembre1994, par la résolution 955 du Conseil de sécurité de l'ONU, pour juger les principaux responsables du génocide des Tutsis. Son siège avait été fixé à Arusha en Tanzanie. Le TPIR a arrêté ses activités en décembre 2015. Il faut préciser que contrairement au TPIR qui désignait clairement le génocide survenu au Rwanda par génocide des Tutsis, les Nations unies ont longtemps utilisé la dénomination : génocide de 1994 au Rwanda. C'est 24 ans après les faits qu'une résolution onusienne a désigné clairement les victimes : le génocide de 1994 contre les Tutsis au Rwanda (Résolution A/72/L.31 du 26 janvier 2018).
7. *Le tribunal pénal international pour la Yougoslavie (TPIY)* a été institué le 25 mai1993, à La Haye (Pays-Bas), par la résolution 827 du Conseil de Sécurité des Nations unies, afin de poursuivre et de juger les présumés responsables de violations graves du droit international humanitaire sur le territoire de l'ex-Yougoslavie depuis le 1er janvier 1991. L'ex-président Slobodan Milosevic, arrêté le 1er avril 2001, a été inculpé par le procureur du Tribunal pénal international pour la Yougoslavie (TPIY), Carla Del Ponte, de crimes contre l'humanité pour son rôle dans la guerre en Croatie (1991-1992), puis de génocide pour son rôle dans la guerre de Bosnie (1992-1995).
8. Les crimes qui ont été perpétrés au Cambodge par le régime des Khmers rouges sont considérés par les ONG des droits de l'homme comme des crimes de génocide.

2. Les fondements et manifestations de l'idéologie des nazis et du régime génocidaire hutu

À cinquante ans de distance, les dirigeants nazis et ceux du régime génocidaire hutu rwandais, pour justifier le rôle social qu'ils ont voulu attribuer à leur peuple respectif, et la nécessité d'éliminer physiquement les communautés considérées comme nuisibles à la société, ont recouru à une idéologie fondée sur l'inégalité des races, des ethnies, des personnes humaines, sur la négation de la différence, le refus des valeurs de la démocratie et des droits de l'homme, sur l'intolérance. Les génocides survenus à travers le monde et précisément en Allemagne et au Rwanda sont les conséquences de la mise en pratique d'une idéologie faisant l'apologie de races ou groupes ethniques supérieurs à d'autres. Mais que faut-il entendre par idéologie et sur quels éléments se fonde-t-elle ?

2.1. L'idéologie est au service d'un objectif

Généralement, l'idéologie désigne un système d'idées et de représentations qui sert à décrire, expliquer ou justifier la situation d'un groupe social. Pour cela, elle remplit trois fonctions principales :
- elle fournit une interprétation de la réalité sociale. Dans les sociétés contemporaines, l'idéologie joue le rôle des mythes dans les sociétés antiques,
- elle agit sur la société, car elle fournit aux individus des repères pour comprendre la situation sociale dans laquelle ils sont,
- elle offre une autojustification à un groupe social, explique le rôle qu'il remplit dans la société.

Pour les marxistes, l'idéologie est un ensemble d'idées erronées produit par la classe dominante qui explique le monde à partir de son point de vue. L'État, considéré comme un appareil de domination d'une classe sur les autres, occupe dès lors une place privilégiée dans la production et la diffusion de l'idéologie. L'État a des appareils idéologiques qui perpétuent les rapports de production capitaliste et donc le maintien de l'ordre social (la famille, l'école, les médias, les syndicats, les partis).

Dans la pratique, pour se propager, l'idéologie a besoin de vecteurs, de relais. Il lui faut :
– des médias pour transmettre le message (voire étouffer si possible le message contraire). Le message doit toucher la corde affective, provoquer des sentiments d'admiration, de répulsion, d'indignation, d'enthousiasme, etc. Les idéologues créent, à cet effet : un journal, une maison d'édition reflétant les thèses du groupe social, une radio, une télévision pour favoriser l'influence du groupe, etc. Au Rwanda, par exemple, les extrémistes hutu ont créé des médias de la haine ethnique qui ont pris une part active dans la préparation et l'exécution du génocide en 1994 (la Radio-télévision des Mille collines, le journal Kangura (Réveille-le) d'Hassan Ngeze,
– un milieu à conquérir ou auquel il faut s'adapter,
– une stratégie pour la propager. Pour atteindre les objectifs assignés, on utilise le prosélytisme ou la propagande,
– des gens, c'est-à-dire des militants, des journalistes, des intellectuels, etc., pour commenter, illustrer et faire passer le message.
L'idéologie doit inciter à s'engager ou à agir.

2.2. Les éléments sur lesquels se fonde le discours idéologique des génocidaires

Les idéologues nazis et ceux du régime extrémiste hutu se sont appuyés sur un certain nombre d'éléments, dont deux essentiels : l'histoire et l'inégalité des races ou des ethnies.
– L'histoire
L'idéologie évoquée par les nazis, tout comme par les extrémistes hutu rwandais, s'enracine dans l'histoire de chacun des deux pays.
Le nazisme s'enracine dans l'histoire de l'Allemagne, depuis au moins le XIXe siècle. La défaite d'Iéna en 1806 face aux troupes françaises de Napoléon 1er et surtout les décisions du traité de Versailles consécutives à la défaite militaire de la Première Guerre mondiale ont créé des ressentiments au sein de la classe politique allemande, particulièrement des nationalistes, parmi lesquels Adolf Hitler. Ce sentiment d'humiliation doublé de la crise morale née à la suite de la

crise économique de 1929 a attisé un sentiment de revanche vis-à-vis des vainqueurs de la Première Guerre mondiale et spécifiquement des Juifs censés détenir les leviers du pouvoir économique du pays.

Le Rwanda a fait partie des royaumes de l'Afrique des Grands Lacs qui ont permis l'émergence, sur le modèle monarchique, des États structurés et dotés de tous les instruments du pouvoir comme l'administration, la gestion économique, la justice et la défense du territoire. Quand l'autorité coloniale fut mise en place, à partir du XIXe siècle, elle inscrivit l'histoire du pays dans ce chapitre que l'on a appelé la discrimination rwandaise (le mot discrimination étant compris ici dans le sens de distinction) entre les deux principaux groupes ethniques, les Hutu et les Tutsi. Les Rwandais étaient donc catégorisés en ethnies antagonistes. T. Midonzi (1997, p. 57) indique : Il y avait d'un côté, les Tutsi, grands, intelligents, nés pour commander et de l'autre les Hutu, petits, faibles, faits pour obéir. Durant près d'un demi-siècle, le système colonial de l'Administration indirecte fut bâti sur ces schémas qui furent insidieusement inoculés aux composantes de la population. À la veille de l'indépendance, le pouvoir tutélaire belge changea le fusil d'épaule pour favoriser, cette fois-ci les Hutu dits majoritaires contre la minorité dite dominatrice tutsi. Il eut par la suite, en novembre 1959, des massacres à grande échelle des Tutsi que le Belge J. Hubert (1965) a qualifiés de Toussaint rwandaise. La conséquence immédiate de ces massacres a été l'exil vers les pays voisins, notamment le Burundi et l'Ouganda, de nombreux Tutsi.

Cette discrimination qui a atteint un point culminant en 1994, s'est construite à la suite d'un processus historique complexe entre la réalité de la population du Rwanda et la façon dont les colonisateurs, d'une part, et les divers Rwandais, d'autre part, l'ont perçue et expliquée. Dans cette *histoire du Rwanda*, se sont surajoutés, de façon déterminante, les avantages politiques successifs que ces divers acteurs ont cru pouvoir tirer de cette discrimination, de 1894 (date des premiers contacts entre des Européens et le roi issu des Tutsi du Rwanda) à 1962 (date de l'indépendance du Rwanda), puis jusqu'en 1994, période dominée par des Républiques dites hutu.

On ne saurait comprendre le génocide des Tutsi rwandais si on ne prend en compte l'interdépendance étroite qui reliait à la fin des années 1980 les pays des Grands Lacs en une sorte de puzzle dont les pièces étaient :

– le Zaïre (actuelle RDC), avec ses énormes ressources minérales et une importante communauté rwandophone (Banyarwanda, Hutu et Banyamulenge, Tutsi) installée dans le Kivu depuis deux siècles,

– l'Ouganda, dont le président avait pris le pouvoir avec l'aide des Tutsi rwandais réfugiés sur son sol. Ce pays était alors l'un des alliés sûrs des États-Unis qui tentaient d'isoler le voisin soudanais accusé d'abriter les réseaux terroristes islamistes,

– le Rwanda et le Burundi, pays des mille collines dont le climat idéal, la faune très recherchée et la beauté des paysages offraient de nombreuses promesses au tourisme. Mais ces deux pays étaient surpeuplés,

– le Kenya, l'Ouganda et la Tanzanie bénéficiant du soutien des puissances anglophones.

La France, accusée de vouloir préserver son pré-carré francophone, soutenait les régimes en place au Zaïre, au Rwanda et au Burundi.

– L'inégalité liée à l'appartenance raciale ou ethnique

Dans leurs discours, les nazis et les extrémistes hutu ont prôné l'inégalité qui repose sur la race ou l'ethnie.

Pour Hitler, les fondements de l'inégalité des hommes et des peuples ne sont pas socioculturels, mais strictement biologiques, c'est-à-dire reposant sur la race. Les races sont hiérarchisées en fonction de leurs aptitudes naturelles (principe emprunté aux théories darwiniennes). Toutes les races n'ont pas le même destin, certaines doivent commander, d'autres non. Ainsi l'histoire de l'humanité est l'histoire des races en lutte. Pour les nazis, la race aryenne à laquelle appartient le peuple allemand est la race supérieure, la race par excellence. Partant de ce postulat, le mélange des races est une souillure et le métissage, un crime, les races inférieures, dont le sang pourrait souiller l'humanité, doivent être exterminées. L'antisémitisme nazi prend ses racines dans cette vison biologique du monde, mais aussi dans l'antijudaïsme chrétien (vison religieuse développée en Europe

depuis le Moyen-Age) et dans l'antisémitisme (vision sociale et raciale développée en Europe à partir du XIXe siècle), notamment de l'affaire Dreyfus. Capitaine français d'origine juive, Albert Dreyfus, avait été accusé à tort en 1894 d'espionnage au profit de l'Allemagne. Son procès alimenta en France le discours de la droite nationaliste et en particulier la campagne antisémite.

Le discours des partisans du régime génocidaire hutu n'est pas très éloigné de celui des nazis, les Tutsi sont considérés comme des sous-hommes, pour les qualifier, leurs ennemis recourent à la zoologie : les Tutsi sont des cafards qu'il faut écraser avec son talon.

Chez les nazis, tout comme chez les génocidaires du Rwanda, les groupes humains sont hiérarchisés et ont des caractéristiques précises :

– En Allemagne :

Les Aryens sont une race disciplinée, tenace, travailleuse, guerrière, dotée de génie, capable de créer une civilisation. Les juifs constituent une race parasite. Dès 1924, Hitler le souligne dans Mein Kampf en ces termes rapportés par les historiens français C. Lévy et D. Veillon (1978, p. 11)

> Le Juif ne satisfait pas à la condition préalable essentielle pour un peuple civilisateur : il n'a pas d'idéalisme. Il est et demeure le parasite type, l'écornifleur qui, tel un bacille nuisible, s'étend toujours plus loin sitôt qu'un terrain favorable l'y invite. Là où il se fixe, le peuple qui l'accueille s'éteint à plus ou longue échéance […]. Il empoisonne le sang des autres, mais préserve le sien de toute altération […]. Pour dissimuler ses menées et endormir ses victimes, il ne cesse de parler de l'égalité des hommes sans considération de race et de couleur […]. Il a, en apparence, pour but d'améliorer la condition des travailleurs, en réalité, sa raison d'être est de réduire en esclavage et, par-là, d'anéantir tous les peuples non juifs.

Il ne saurait y avoir de cohabitation entre les Aryens et les Juifs. La seule issue possible est l'extermination des Juifs.

– Au Rwanda :

Les Hutu agriculteurs sédentaires sont les premiers à occuper et coloniser la terre, ils sont donc créateurs de civilisation. L'universitaire

Ferdinand Nahimana, qui a consacré une thèse de doctorat et de nombreux travaux sur l'histoire du Rwanda, s'est révélé comme un des principaux idéologues du pouvoir extrémiste hutu non seulement en devenant un grand cadre du Mouvement révolutionnaire national pour le développement (MRND) du président Habyarimana, mais surtout en fondant en 1993 avec d'autres cadres du MRND et de la Coalition pour la défense de la République (CDR), la Radio-télévision libre des mille collines (RTLM). Cette société privée d'information audiovisuelle est devenue en 1994 le principal instrument de propagande et de l'exécution du génocide.
Les Tutsi, éleveurs, donc nomades, sont de nouveaux arrivants. Ils sont considérés comme des parasites.

2.3. Théoriciens et planificateurs du génocide

Le discours produit a pour objectif de mobiliser, de susciter l'action de ceux qui adhèrent à son contenu. L'État comme appareil idéologique met en place un certain nombre de mécanismes destinés à préserver et à protéger la race ou l'ethnie. Ces mécanismes conduisent à l'embrigadement idéologique, sans lequel les actes de génocide commis par les partisans seraient incompréhensibles. Ce travail incombe aux théoriciens et aux planificateurs.
– En Allemagne :
Il y a d'abord ceux qui ont inspiré Hitler. Il y a ensuite les propres écrits d'Hitler et enfin les disciples d'Hitler.
Parmi les inspirateurs d'Hitler il y a : Karl Ernst Haushofer (géographe), Alfred Rosenberg (qui formula en 1930 les théories racistes nazies dans son ouvrage le Mythe du XXe siècle[9]), Hjalmar Schacht (principal artisan de la politique économique et financière du régime, président de la Reichsbank et ministre de l'Économie avant la guerre)[10], Joseph Arthur Gobineau (auteur de l'Essai sur l'inégalité des races humaines, 1853-1855), Nietzsche (inspirateur du mythe du surhomme).

9. Ce théoricien de la pensée nazie et ministre du Reich pour les territoires occupés de l'Est, fut condamné à mort et exécuté.
10. Il fut acquitté par le Tribunal international de Nuremberg.

Hitler est l'auteur de Mein Kampf (Mon combat). Écrit pendant sa détention en 1923-1924, ce livre est le texte véritablement fondateur du nazisme. La doctrine hitlérienne a fait des émules célèbres pour l'atrocité des actes qu'ils ont perpétrés pendant la Seconde Guerre mondiale. Parmi ceux-ci, il faut citer : Henrich Himmler, Joseph Goebbels, Joachim von Ribbentrop, Rudolf Hess. On peut également énumérer des responsables de diverses structures comme : Hans Fritzsche[11].

– Au Rwanda :

Quatre noms transparaissent du lot des principaux organisateurs du génocide survenu au Rwanda : Jean Kambanda, Jean Bosco Barayagwiza, Ferdinand Nahimana, Hassan Ngeze.

– Jean Kambanda a occupé la fonction de Premier ministre intérimaire,

– Jean Bosco Barayagwiza, à la fois juriste et diplomate (directeur chargé des questions politiques aux Affaires étrangères au moment du déclenchement du génocide). Il fut l'un des fondateurs en 1992 de la Coalition pour la défense de la République (CDR) considérée comme un parti radical hutu. Il dirigea avec l'universitaire Ferdinand Nahimana le comité d'initiative qui pilota la création de la Radio-télévision libre des mille collines[12],

– Hassan Ngeze, rédacteur en chef du journal Kangura et correspond de RTLM à Gisenyi, il allia le métier de journaliste aux activités de militant. Il fut en effet un des fondateurs de la CDR et chef de miliciens interahamwe sur lesquels il exerçait une grande

11. Henrich Himmler, chef des SS et de la Gestapo. Il est le principal responsable de la solution finale en mettant en œuvre de façon méthodique et implacable l'extermination des Juifs; Joseph Goebbels (chef de la propagande du parti nazi depuis 1929, ministre de l'Information populaire et de la Propagande dès l'accession d'Hitler à la Chancellerie en 1933; Joachim von Ribbentrop, ministre des Affaires étrangères; Rudolf Hess, adjoint d'Hitler. C'est lui qui dactylographia *Mein Kampf*; Hans Fritzsche, chef de la propagande radiophonique du ministère de la Propagande de Goebbels.

12. Réfugié au Cameroun, il a publié en 1995 à Yaoundé un ouvrage aux relents négationnistes intitulé : *Rwanda : le sang des Hutu est-il rouge ? Vérités cachées sur les massacres*. Arrêté au Cameroun en 1996, il a été transféré devant le TPIR qui l'a condamné pour son rôle dans le génocide des Tutsi de 1994. Il est décédé le 25 avril 2010 à Porto-Novo au Bénin.

autorité. Hassan Ngeze a coordonné les tueries qui ont eu lieu dans la préfecture de Gisenyi (en établissant et en distribuant des listes de Tutsi et Hutu modérés à tuer, en supervisant le creusement des fosses communes, les pillages et la destruction des maisons, les viols et les agressions sexuelles[13].

2.4. Rôle des médias dans l'application de l'idéologie des génocidaires

Pour propager leur idéologie, les différents groupes qui ont voulu conquérir le pouvoir ou le conserver ont eu besoin des médias comme vecteurs.

2.4.1. Le rôle de la propagande nazie pour la réalisation de la Shoah

Les nazis ont été les premiers à utiliser les moyens modernes d'information, tels que la presse, la radio et le cinéma à des fins de propagande.

Dès 1924, dans son ouvrage Mein Kampf, Adolf Hitler prôna pour la première fois l'utilisation de la propagande pour diffuser des thèmes du national-socialisme, notamment le racisme, l'antisémitisme et l'antibolchevisme. Il dit en effet : La propagande vise à imposer une doctrine à tout un peuple. La propagande agit sur l'opinion publique à partir d'une idée et la rend mûre pour la victoire de cette idée (A. Hitler, 1925, p. 299).

Devenu chancelier du IIIe Reich, le 30 janvier 1933, il fonda le ministère de l'Information populaire et de la Propagande dont la charge fut confiée à Joseph Goebbels. Grâce à un arsenal de textes

13. Hassan Ngeze a été arrêté le 18 juillet 1997 au Kenya et transféré à Arusha auprès du TPIR.

officiels, le régime nazi plaça rapidement sous son contrôle draconien les médias[14].

Par l'intermédiaire des arts, de la musique, du théâtre, des films, des livres, de la radio, des documents pédagogiques et de la presse, ce ministère avait donc la mission de véhiculer l'idéologie nazie, d'infléchir la population allemande dans tel ou tel autre sens[15]. Les membres de ces corporations devaient se soumettre aux directives de Joseph Goebbels et dépendre de lui. La presse fut particulièrement active à diffuser les thèmes antisémites : les journaux reproduisaient des caricatures antisémites très violentes. La propagande nazie travailla sans relâche à inculquer aux citoyens allemands l'idée que les Juifs étaient des sous- hommes et que les terres allemandes devaient en être débarrassées. Le ministère de l'Information et de la Propagande organisait régulièrement des conférences afin d'harmoniser le contenu des articles. Goebbels adressait quotidiennement aux journaux et aux revues ses consignes (presseanweisungen). À partir de 1939, le contrôle sur la presse devint plus draconien, car il s'agissait alors de soutenir le moral d'une population en guerre.

14. Le 22 septembre 1933, la Chambre de la Culture (*Reichskulturkammer*) fut mise en place, et Goebbels en assura la présidence. Il nomma les présidents des différentes chambres professionnelles, l'une d'elles avait pour mission de contrôler la presse. Le 4 octobre 1933, Goebbels promulgua une loi sur les rédacteurs en chef (la *Schriftleitergesetz*). Par cette loi, le rédacteur en chef fut privé de tout contrôle sur l'orientation de la rédaction. Il était ramené au rang de fonctionnaire d'État, tenu de s'inscrire à l'Association nationale de la presse allemande. Il ne devait rien écrire qui puisse nuire à la nation, ce qui impliquait l'enrôlement forcé des journalistes et l'épuration nécessaire. L'ordonnance du 1er novembre 1933 fit obligation aux artistes, aux intellectuels, aux journalistes et aux illustrateurs qui souhaitaient travailler, d'adhérer à la Chambre de la Culture.

15. Le nombre de films sur ces thèmes fut réduit. Il faut mentionner le *Triomphe de la volonté*, document sur le congrès du parti nazi, de Leni Riefenstahl, faisant l'apologie d'Hitler et du mouvement national-socialiste, ainsi que ses deux films sur les Jeux olympiques de 1936 de Berlin, exaltant la fierté nationale allemande pour les succès du régime nazi.

2.4.2. La Radio-télévision libre des mille collines : responsabilité dans le génocide des Tutsi rwandais[16]

Au Rwanda, la réflexion s'appuie sur la Radio-télévision libre des mille collines dont le rôle néfaste dans les événements de 1994 a été reconnu par tous les observateurs de la vie politique du Rwanda, depuis au moins son accession à l'indépendance en 1962. Les diplomates occidentaux ayant exercé au Rwanda reconnaissent unanimement qu'entre 1993 et 1994, cette radio a été le principal média de masse au Rwanda, voire l'unique source d'information dont l'influence néfaste a été perceptible vers la fin de 1993. Son importance s'est accrue surtout après la conclusion des accords d'Arusha. Au début de 1994, elle jouissait d'un taux d'écoute très élevé, grâce notamment à son programme musical attrayant[17].
Créée en 1993 par des responsables du MRND et de la CDR, proches du président Habyarimana, la RTLM devait contrer l'influence grandissante que prenait la radio du Front patriotique rwandais. Le régime Habyarimana l'utilisa ensuite comme moyen pour freiner la mise en application des accords d'Arusha. Elle a émis du 8 juillet 1993 au 16 avril 1994 (date où son émetteur a été détruit par le FPR).

---

16. Jean-Pierre Chrétien a dirigé en 1995 la publication d'un ouvrage sur le rôle des médias dans le génocide rwandais. Il y montre, dans un article, le cheminement qui a conduit de la Radio Rwanda à la RTLM (J.-P. Chrétien, 1995).
17. Le 1er octobre 1990, les exilés regroupés dans le Front patriotique rwandais, le FPR, décidèrent de revenir au pays à partir de l'Ouganda et de prendre le pouvoir par les armes. En réponse, les autorités rwandaises menèrent une double stratégie : se défendre avec l'armée contre l'agression militaire du FPR, et liquider tous les Tutsi de l'intérieur du Rwanda. Le 4 août 1993, un accord de paix fut signé à Arusha, en Tanzanie. Cet accord prévoyait l'établissement d'un gouvernement de transition à base élargie chargé de préparer des élections démocratiques au plus tard en 1995. Pour mettre en œuvre cet accord, le Conseil de sécurité décida d'établir la Mission des Nations Unies d'Assistance pour le Rwanda ou MINUAR. Devant la dégradation grave des conditions de sécurité, la MINUAR (placée sous le commandement du général Dallaire du Canada) réclama l'autorisation de procéder au désarmement des milices hutu qui se mettaient en place. Il lui fut répondu que cela n'entrait pas dans son mandat (cf. Intervention de Mme Florence Barillon-Pomes du Département des Affaires politiques aux Nations unies, au Séminaire de réflexion du Groupe de contact sur la situation dans la région des Grands Lacs, organisé à Paris les 19 et 20 juin 1997 par le Conseil permanent de la Francophonie).

Bénéficiant d'une large audience, la RTLM a répandu une propagande haineuse contre les Tutsi, les Hutu modérés, les Belges et la Mission des Nations unies pour l'assistance au Rwanda (MINUAR). C'est en analysant les actes d'accusation du Tribunal pénal international pour le Rwanda d'Arusha, à l'encontre des principaux animateurs de ce média, qu'on se rend compte du rôle significatif que la RTLM a joué durant la période du génocide des Tutsi. La station est accusée d'avoir créé une atmosphère hostile qui prépara le terrain au génocide. Ses principaux responsables (Jean Bosco Barayagwiza, Ferdinand Nahimana et Hassan Ngeze ont été condamnés à Arusha pour génocide et incitation au génocide. Pour la première fois depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, un média a porté la responsabilité directe dans l'incitation à la violence. La Radio mille collines est devenue un symbole du génocide.

Quels sont les témoignages rapportés sur le rôle de la RTLM dans la propagation du discours génocidaire ?

Le rôle de cette radio dans la propagation d'un climat néfaste à la fois contre les Tutsi, les Belges et la MINUAR doit être situé à deux niveaux : au cours de la période qui précède l'attentat du 6 avril, et entre le 6 avril et la date à laquelle son émetteur a été détruit par le FPR.

Au cours de la période allant de fin 1993 au 6 avril 1994, la RTLM a diffusé une campagne agressive d'incitation à la haine à la fois contre les Tutsi et les Belges. Le détachement belge, dans le cadre de la mission ONU, fut considéré comme des Belges et non des militaires de l'ONU. Des militaires belges ayant été en poste au Rwanda ont témoigné devant la commission du Sénat belge, de la campagne anti belge menée par la RTLM, campagne qui s'est renforcée après les accords d'Arusha[18].

Le major belge Choffray a rapporté devant la même commission belge que deux heures après l'attentat du 6 avril 1994, une rumeur

18. La journaliste Colette Braeckman, a indiqué, devant la même commission belge que chaque matin, la RTLM énumérait les différents incidents impliquant les Casques bleus belges, incidents que personne ne pouvait certifier comme s'étant réellement passés.

lui était parvenue selon laquelle les Belges étaient soupçonnés d'avoir abattu l'avion présidentiel. Selon lui, cette rumeur avait été répandue par la RTLM[19]. La journaliste Colette Braeckman présente au Rwanda, au moment des faits, a confirmé ces propos en indiquant elle aussi que les rumeurs de l'implication des Belges ont été répandues par la RTLM. Un missionnaire belge, le père Guy Theunis témoigne que la RTLM est même allée jusqu'à promettre 100 000 francs de prime par cadavre belge[20]. Ce sont ces termes très incisifs qui ont conduit à l'assassinat des dix paras belges.

Concernant l'incitation au génocide des Tutsi, l'ambassadeur belge au Rwanda, dans un télex en date du 1er mars 1994, envoyé au ministère des Affaires étrangères à Bruxelles mentionne que la chaîne RTLM créée par la CDR diffuse des déclarations inflammatoires appelant à la haine voire à l'extermination de l'autre composante ethnique de la population (Réseau Voltaire, 1997)[21]. Ce document montre bien que le processus conduisant au génocide avait été perçu tôt par les chancelleries européennes et même par la MINUAR. Des officiers belges ont, en effet, déclaré devant la commission du Sénat belge que si la MINUAR était parvenue à liquider la RTLM, on aurait peut-être pu éviter ou en tout cas limité le génocide.

La RTLM, non seulement diffusait des messages de haine, mais aussi faisait l'apologie de l'extermination des complices du FPR, c'est-à-dire des Tutsi et des Hutu modérés. Mme Mukeshimana, veuve de l'ancien ministre des Affaires étrangères du Rwanda témoignant de la disparition de son mari, devant la commission du Senat belge, à propos, a confirmé le rôle majeur de la RTLM dans le génocide. Ses

---

19. Témoignages de Colette Braeckman, du major Choffray et de Mme Mukeshimana au Sénat belge, sur le rôle de la Radio-télévision des mille collines (RTLM), Réseau Voltaire, www.voltairenet.org (site consulté le 12 mai 2016).
20. Sénat belge, Commission d'enquête parlementaire concernant les événements du Rwanda : audition du père Guy Theunis, mercredi 3 juin 1997, www.metafro.be (site consulté le 12 mai 2016).
21. Le Réseau Voltaire (pour la liberté d'expression) est une association française fondée en 1994 et dissoute en France 2007 pour ses accointances supposées avec l'Iran et milieux terroristes. Son but était la promotion de la Liberté et de la Laïcité et l'émancipation des individus face aux dogmes et aux empires.

propos ont été rapportés par le Réseau Voltaire (2015) en ces termes :

> Le 6 avril, vers 20 heures, un ami nous a téléphoné pour nous dire que le président aurait été assassiné. Peu après, la Radio Mille Collines diffusait la même information. Nous pressentions le drame […]. Six militaires de la garde présidentielle ont emmené mon mari. Je ne l'ai pas revu. J'ai appris sa mort par la Radio Mille Collines, qui se réjouissait de l'extermination des complices du FPR.

Le constat est que la RTLM, comme les autres responsables du génocide, volontairement, ont fait l'amalgame : tous les Tutsi sont des partisans et des complices du FPR, ils sont donc voués à l'extermination. Tous les observateurs sont formels : au cours des premiers jours et même des premières semaines du génocide, la RTLM a continué à exciter la population, si bien qu'il a été difficile d'arrêter les atrocités contre les Tutsi.
La RTLM a participé à la préparation et à l'exécution du génocide. Les faits ci-après montrent que le génocide des Tutsi a été planifié :
- l'incitation à la haine ethnique (ce volet a été porté à bras le corps par la RTLM),
- la distribution d'armes en provenance des dépôts officiels de l'armée aux miliciens nterahamwe qui ont été formés et entraînés[22],
- la célérité exceptionnelle avec laquelle les événements se sont produits (le gouvernement intérimaire a été constitué et les barricades dressées en l'espace de 30 à 45 minutes,
- l'élaboration et la circulation des listes des personnes qui devaient être arrêtées.

3. Quel homme aujourd'hui, au regard de cette histoire ?

Pour répondre à cette interrogation, nous avons convoqué un auteur, nonobstant les dernières péripéties de son itinéraire intellectuel, péripéties qui sont justement symboliques de la trajectoire

22. Un témoin a rapporté qu'un homme d'affaires et financier important de la RTLM importa 25 tonnes de machettes qui furent distribuées aux interahamwe entre le mois d'août et la fin de l'année 1993. Il est donc clair qu'il existait déjà un projet de guerre prenant les civils pour cibles.

que peut suivre un homme, passant d'un extrême à un autre. Cet auteur, c'est le philosophe français Roger Garaudy. Celui-ci, après avoir été tour à tour résistant pendant la Seconde Guerre mondiale, militant et intellectuel communiste de renom jusqu'à son expulsion du PCF dans les années 1970, chaud partisan du dialogue des civilisations qu'il a incarné à travers l'Institut pour le dialogue des civilisations dont il fut le directeur, a terminé sa vie avec l'étiquette de négationniste. Il a, en effet, été condamné pour avoir professé à l'endroit du génocide des Juifs (Shoah) des thèses en flagrante contradiction avec son passé de résistant et ses antécédents politiques. Itinéraire complexe qui nous conforte dans l'idée que l'homme doit continuellement se renouveler dans le sens du meilleur pour l'humanité, au risque d'aller à contre-courant des valeurs qui font la dignité humaine.

En 1978 donc, Roger Garaudy, publia aux Éditions Jeune Afrique, dans la collection l'épopée humaine, un beau livre au titre combien évocateur de : Comment l'homme devint humain. Dans ce magnifique ouvrage, il sélectionna des œuvres et des événements, commandé par cette question : qu'est-ce qui, dans, tout le passé de l'humanité, est encore capable d'enrichir et de changer nos vies ? (R. Garaudy, 1978, p. 7). Dans l'introduction de son livre, Roger Garaudy indique que celui-ci n'est pas tourné vers le passé, mais vers l'avenir, et devait susciter le désir d'une ouverture, d'une perspective planétaire, d'une solidarité avec les autres civilisations. Il faut convenir avec Roger Garaudy, qu'il fallait au lendemain de la décolonisation, changer de perspective de l'histoire, qu'il n'était plus possible de porter sur elle un regard qui ne soit qu'européen, comme si l'Europe avait été le seul centre d'initiative historique, la seule créatrice de valeurs.

Dans ce beau livre, il convie tous les hommes de la planète terre, ou tout au moins ceux qui peuvent accéder au livre et donc à la culture et qu'on appelle généralement grand public, à contempler l'œuvre immense que les hommes de tous les continents ont accomplie à travers les âges. Les belles images, en couleur ou en noir et blanc qu'il y présente, témoignent de façon émouvante l'effort que le génie de toutes les races humaines a fourni pour la gloire de l'homme.

Ces œuvres invitent l'homme en général et celui de l'Occident en particulier à l'humilité, car contrairement à ce qui a été véhiculé par les idéologues de la colonisation et de la domination impérialiste, il n'y a pas de peuple sans histoire ou qui n'est rien inventé. C'est en Afrique et non en Occident qu'il faut chercher les débuts de l'humanité et de la civilisation. Le livre fourmille d'exemples que l'auteur donne pour amener l'homme occidental à se départir de sa suffisance. Il montre par exemple que du XIIe au XIVe siècle, les mathématiciens chinois apprirent au monde à résoudre des équations. En 1300, le triangle (appelé en Occident ''triangle de Pascal'') était déjà connu en Chine (quatre siècles avant Pascal) (R. Garaudy, 1978, p. 157), que le papier et l'imprimerie sont inventés en Chine, 700 ans avant Gutenberg (R. Garaudy, ibid., p. 158). Il précise : Il ne s'agit pas de nier l'apport de l'Occident, mais de combattre le ''préjugé classique'' selon lequel les Grecs et les Romains, la tradition judéo-chrétienne et la Renaissance seraient les seules sources de toute culture (R. Garaudy, ibid., p. 7)[23]. Roger Garaudy qui a fait l'expérience de la résistance pendant la Seconde Guerre mondiale et du militantisme au sein du parti communiste français, a été témoin de toutes les dérives perpétrées aux quatre coins de la terre au nom de telle ou telle autre des deux idéologies dominantes de l'après Seconde Guerre mondiale et qui ont coûté la vie à des millions d'hommes. Fort de ce constat, il invite les différentes races, les différentes ethnies de la terre à la tolérance, à la fraternité. Il pense que la solution passe par l'avènement de la civilisation de l'universel. Aussi a-t-il décidé de se consacrer à cet idéal. Cette civilisation de l'universel doit élaborer l'homme total qui soit capable d'assimiler et d'incarner les grandes vertus que les races ont élaborées pendant des siècles.

La leçon que nous tirons de la démonstration de Roger Garaudy à propos de la trajectoire des civilisations est que celles-ci naissent et

---

23. Même si Roger Garaudy ne le mentionne pas dans son ouvrage, on peut considérer la Charte de Kouroukan Fouga de 1236 (royaume Mendeng) comme la 1ère Déclaration des Droits de l'Homme dans l'Histoire de l'humanité (cf. CELHTO, 2008, *La charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique,* Paris, L'Harmattan).

meurent, et qu'elles meurent surtout du fait de la main de l'homme. Les changements climatiques, avec leurs effets catastrophiques (sécheresse, inondations, affectation des températures et des précipitations, etc.), qui sont devenus un des problèmes mondiaux majeurs du début de ce siècle, sont, de l'avis de tous les scientifiques, dus à l'impact des activités humaines dans l'atmosphère. Parmi les solutions concourant à la lutte contre ce fléau ou à son atténuation, la protection et la gestion des forêts de l'Amazonie, du bassin du Congo, et de l'Indonésie jouent un rôle central.

Cet exemple nous montre que l'histoire, que nous bâtissons avec nos mains, finit parfois par nous échapper. Et si nous voulons survivre en tant qu'espèce humaine, il nous faut la dompter. Il nous faut, pour cela, recourir à ces vertus énoncées par Roger Garaudy : l'humilité, la tolérance, la fraternité, le sens du dialogue et de la solidarité. Toutes les situations dramatiques dont l'humanité a fait les frais au XXe siècle (guerres au Viêt Nam et dans le reste de la péninsule indochinoise, lutte pour les droits civiques des Noirs aux États-Unis, apartheid en Afrique du Sud, etc.) découlent de deux choses : le refus du dialogue entre les communautés, entre les civilisations, une éducation fondée sur le préjugé de race, d'ethnie ou de civilisation. Tous les textes onusiens en matière de génocide et de crimes contre l'humanité (conventions et statut de la Cour pénale internationale) concourent à deux choses essentielles : la prévention et la répression de ces crimes. L'arme la plus efficace concernant la prévention c'est l'éducation dont le maître d'ouvrage est l'UNESCO. Quant à la répression, elle exige l'adhésion et la coopération de tous les États parties pour éviter le jugement de partialité attribué à la CPI, à la suite de l'arrestation et de l'emprisonnement à La Haye d'anciens leaders politiques et chefs de guerre africains.

L'éducation et la formation sont une des clés pour extirper de l'esprit humain les préjugés accumulés. L'UNESCO (1945, préambule) dit en substance que les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix. Quant au dialogue, c'est un des principes cardinaux de toutes les sagesses du monde y compris de celle de

l'Afrique. Il est nécessaire, mais jamais suffisant et achevé. En Afrique, le dialogue se conjugue avec le consensus qui n'est pas synonyme d'unanimisme, mais traduit une volonté d'équilibre et d'équité entre les communautés ou parties en présence.
Ces principes utilisés avec beaucoup de prudence devraient permettre d'éviter des frictions, des heurts et parfois des sautes d'humeur qui dégénèrent parfois en conflit dangereux. Le dialogue et le consensus devraient avoir pour effet bénéfique la paix. Or sans la paix, on ne peut rien concevoir de durable sur la terre. L'homme a besoin de paix pour son propre épanouissement et pour celui des autres. Les proclamations faites par l'UNESCO dans son acte constitutif en 1945 et que nous citons ici restent d'actualité pour l'homme d'aujourd'hui :

> Que la grande et terrible guerre qui vient de finir a été rendue possible par le reniement de l'idéal démocratique de dignité, d'égalité et de respect de la personne humaine et par la volonté de lui substituer, en exploitant l'ignorance et le préjugé, le dogme de l'inégalité des races et des hommes,
>
> Que, la dignité de l'homme exigeant la diffusion de la culture et l'éducation de tous en vue de la justice, de la liberté et de la paix, il y a là, pour toutes les nations, des devoirs sacrés à remplir dans un esprit de mutuelle assistance[24].

Conclusion

Quelles leçons tirer en guise de conclusion sur cette réflexion sur les génocides qui ont marqué de façon indélébile l'histoire du XXe siècle et frappé la conscience collective des Africains avec les massacres du Rwanda ?
L'analyse de ces deux génocides a révélé les insuffisances de la communauté internationale à s'opposer au déclenchement de ces massacres de masse. Pour stigmatiser la passivité ou la lenteur de la communauté internationale à réagir lors du génocide rwandais, F. Barillon- Pomes (1997, p. 41), en fonction en 1997 au Département

24. UNESCO, 1945, préambule.

des Affaires politiques aux Nations unies, a évoqué lors du Séminaire de réflexion du Groupe de contact sur la situation dans la région des Grands Lacs, tenu à Paris les 19 et 20 juin 1997, les massacres survenus au Burundi en 1993 à la suite de la tentative du coup d'État d'octobre 1993 qui entraîna la mort du Président démocratiquement élu, ainsi que celle du Vice-Président et du Président de l'Assemblée nationale. Elle affirme que si la communauté internationale, c'est-à-dire les grandes puissances avaient réagi rigoureusement à ces massacres, les Rwandais auraient réfléchi à deux fois avant de perpétrer le génocide d'avril 1994. Mais, les regards de la communauté internationale étaient braqués ailleurs, précisément sur ce qui se passait en ex-Yougoslavie. Ces malheurs se déroulèrent dans une quasi-indifférence.
À la lenteur de la communauté internationale, les hommes épris de paix et de bonne volonté, de par le monde, doivent opposer de vives réactions, ils doivent rester éveillés, se mobiliser et appeler à la mobilisation des sociétés civiles pour faire obstacle à la résurgence de ces crimes ignominieux. Partout dans le monde, l'éducation et la formation doivent être utilisées pour ériger dans les esprits, notamment de ceux des jeunes, des barrières contre le racisme, la haine ethnique, la xénophobie, l'intolérance, le négationnisme, bref contre toutes ces idéologies qui bafouent la dignité humaine et récusent la démocratie et le respect des droits de la personne humaine.

Références indicatives

Les sources

• Les textes onusiens :

Acte constitutif de l'UNESCO (adopté à Londres le 16 novembre 1945 et entré en vigueur en 1946).

Le Statut de la Cour pénale internationale (adopté le 17 juillet 1998 par la conférence diplomatique de plénipotentiaires des Nations unies sur la création d'une cour criminelle internationale).

La Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, Nations unies, Recueil des traités, vol. 78, p. 277 (adoptée à l'unanimité par l'Assemblée générale des Nations unies le 9 décembre 1948 et entrée en vigueur le 12 janvier 1951).

La Convention sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité, Nations unies, Recueil des traités, vol. 754, p. 73 (adoptée en 1968, entrée en vigueur le 11 novembre 1970).

ONU, Rapport final de la Commission d'experts présenté conformément à la résolution 935 (1994) du Conseil de sécurité, 9 décembre 1994, cote : S/1994/1405.

ONU, Résolution A/72/L.31 du 26 janvier 2018 changeant le titre de la journée internationale du 7 avril comme Journée internationale de réflexion sur le génocide de 1994 au Rwanda en Journée internationale de réflexion sur le génocide de 1994 contre les Tutsis au Rwanda.

• Les sources webographiques :

HITLER Adolf, 1925, Mein Kampf (Mon combat), Traduction intégrale en français par J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Paris, Nouvelles éditions latines, 1934. http://www.abbc3.com/historia/hitler/mkampf/fra (site consulté le 15 mai 2016).

Réseau voltaire, 1997, Le rôle de la Radio-Télévision des Mille Collines (RTLM), www.voltairenet.org/article8237.html (site consulté 12 mai 2016).

Senat belge, Commission d'enquête parlementaire concernant les événements du Rwanda : audition du père Guy Theunis, mercredi 3 juin 1997, www.metafro.be (site consulté le 12 mai 2016).

Témoignages de Colette Braeckman, du major Choffray et de Mme Mukeshimana (veuve de l'ancien ministre des Affaires étrangères) au Senat belge, sur le rôle de la Radio-télévision des mille collines (RTLM), Réseau Voltaire, www.voltairenet.org (site consulté le 12 mai 2016).

• Filmographie

LANZMANN Claude, 1985, Shoah, durée : 566 mn (tourné dans 14 pays de 1973 à 1985).

Bibliographie

BARAYAGWIZA Jean Bosco, 1995, Rwanda : le sang des Hutu est-il rouge ? Vérités cachées sur les massacres, Yaoundé, The author.

BARILLON-POMES Florence, 1997, Le rôle des Nations unies dans la région des Grands Lacs, Conseil permanent de la francophonie, Actes du Séminaire de réflexion du Groupe de contact sur la situation dans la région des Grands Lacs, Paris les 19 et 20 juin 1997, Paris, Conseil permanent de la Francophonie, p. 39-47.

CELHTO, 2008, La charte de Kurukan Fuga. Aux sources d'une pensée politique en Afrique, Paris, L'Harmattan.

CHRÉTIEN Jean-Pierre (dir.), 1995, Rwanda : les médias du génocide, Paris, Karthala.

CONSEIL PERMANENT DE LA FRANCOPHONIE, 1997, Actes du Séminaire de réflexion du groupe de contact sur la situation dans la région des Grands Lacs, Paris, 19 et 20 juin 1997, Paris, Conseil permanent de la Francophonie.

GARAUDY Roger, 1978, Comment l'homme devin humain, Paris, Éditions Jeune Afrique.

HUBERT Jean R., 1965, La toussaint rwandaise et sa répression, Bruxelles, Académie royale de sciences d'Outre-mer.

LEVY Claude et VEILLON, Dominique, 1978, La Seconde Guerre mondiale, Paris, La Documentation française.

MIDONZIT Tharcisse, 1997, Situation au Burundi, Conseil permanent de la francophonie, Actes du Séminaire de réflexion du Groupe de contact sur la situation dans la région des Grands Lacs, Paris, 19 et 20 juin 1997, Paris, Conseil permanent de la Francophonie, p. 56-65.

La production caféière et cacaoyère dans le Sud-Ouest et le développement de la Côte d'Ivoire de 1980 à 1999

N'guessan David TIGOLI
Doctorant en Histoire Économique et Sociale
Université Félix Houphouët BOIGNY-ABIDJAN (Côte d'Ivoire)
tigolind@gmail.com

Résumé

Le développement du café et du cacao dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire a permis à cette région à contribuer de façon significative au développement du pays à partir de 1980. Pour le démontrer, la démarche utilisée a consisté à construire des tableaux statistiques à partir des données recueillies, principalement, dans les Ministères de l'Agriculture, de l'Économie et des Finances de Côte d'Ivoire. L'analyse de ces tableaux et d'autres informations recueillies ont mis en évidence l'évolution rapide des productions du café et du cacao dans le Sud-Ouest et son apport dans le développement du pays. Cette contribution s'est matérialisée par l'usage des recettes du café et du cacao pour améliorer l'éducation, la consommation et surtout la participation à la réalisation des projets de développement du Budget Spécial d'Investissement et d'Équipement (BSIE).

Mots clés **:** Café – Cacao - Sud-Ouest – Contribution - Développement

Coffee and cocoa production in the southwest and development of Ivory Coast from 1980 to 1999

Abstract

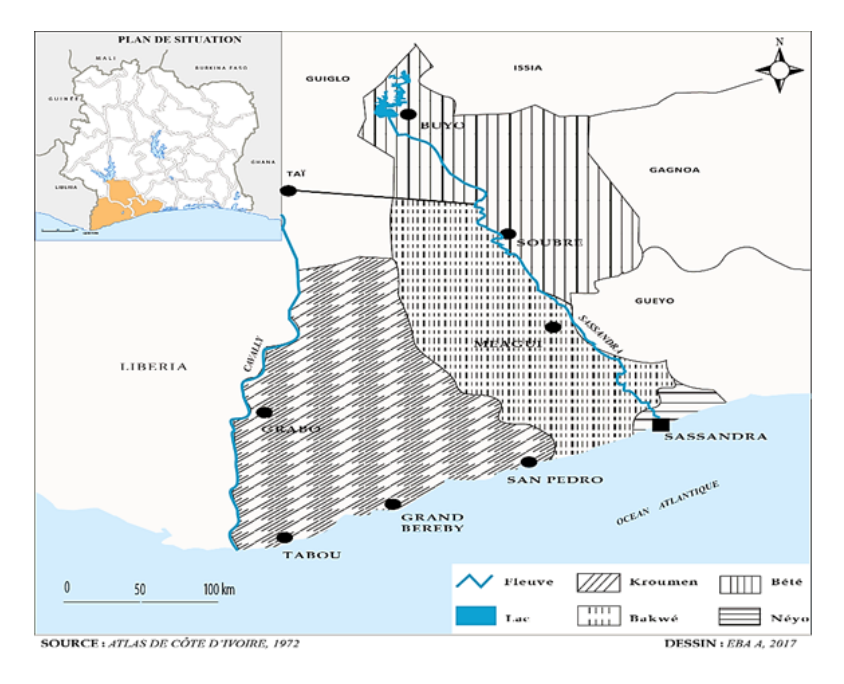
The development of coffee and cocoa in South-West of Ivory Coast has enabled this region to make a significant contribution to the country's development from 1980 onwards. To demonstrate this, the approach used consisted of building statistical tables based on data collected mainly in the Ministries of Agriculture and Economy and Finance of Ivory Coast The analysis of these tables and other information gathered highlighted the rapid evolution of coffee and cocoa production in the South-West and its contribution to the country's development. This contribution has materialized through the use of coffee and cocoa revenues to improve education, consumption and, above all, participation in the realization of projects for the development of the Special Budget for Investment and Equipment (BSIE).

Keywords: Coffee – Cocoa - SouthWest – Contribution - Development.

Introduction

Située en Afrique de l'Ouest, la Côte d'Ivoire est un pays agricole divisé en plusieurs régions dont celle du Sud-Ouest qui, à travers ses productions caféières et cacaoyères de 1980 à 1999, requiert notre attention. Au sujet du Sud-Ouest, certains auteurs notamment B. Dian (1985) et Alfred Schwartz (1993) ont évoqué ses sous-peuplement et sous-développement. D'autres, à savoir M. Lesourd (1984), A. Hauhouot, K. Assa et al. (1984), É. Leonard (1997) ont privilégié sa mise en valeur par le biais des créations des plantations de café, de cacao, d'hévéa, etc. Malgré ces ouvrages, la question de la participation du Sud-ouest au développement du pays présente toujours des zones d'ombre. L'aspect contribution n'a pas été privilégié par ces auteurs, d'où l'intérêt pour ce thème «La production caféière et cacaoyère dans le Sud-Ouest et le développement de la Côte d'Ivoire de 1980 à 1999». En effet, l'importance des productions du café et du cacao dans cette zone a fini par donner le nom de «nouvelle boucle du café-cacao» à la région du Sud-Ouest lui permettant ainsi de devenir un des moteurs du développement économique et social de la Côte d'Ivoire. Comme le laisse présager son nom, le Sud-Ouest est la région située dans l'extrême Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. Elle se compose de six principales localités, à savoir : Grabo, Grand-Béréby, San Pedro, Sassandra, Soubré et Tabou comme l'indique la carte n° 1.

Cette région était enclavée, sous-peuplée et sous-développée. Ces caractéristiques faisaient de cette aire géographique une région répulsive comme le fait remarquer B. Dian (1985, p. 430) : «le fait d'être affecté, en qualité de fonctionnaire dans une localité du Sud-ouest, équivalait à une disgrâce, une sanction, tant l'isolement de cette région était grand.»Mais, depuis l'introduction des cultures du café et du cacao dans cette région, elle s'est considérablement transformée en alliant développement économique et urbain.



Carte 1. Le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire

Cette étude vise trois principaux objectifs : d'abord, montrer l'évolution des productions du café et du cacao dans le Sud-ouest, ensuite leur contribution au développement de ladite de région et enfin au niveau national de 1980 à 1999. L'année 1980 marque le début de l'envol des productions caféières et cacaoyères dans cette région. Quant à l'année 1999, elle symbolise le pic de ces productions. C'est la période où la région se présente comme la plus grande zone productrice de ces deux cultures. Durant ces deux décennies (1980-1999), les productions caféières et cacaoyères du Sud-Ouest ont connu une évolution exceptionnelle. Cette réussite a non seulement eu des répercussions positives sur le développement de cette zone, mais aussi sur le plan national. Comment se présente l'évolution des productions du café et du cacao dans le Sud-Ouest ? Quelle a été leur contribution au développement de la Côte d'Ivoire ? Face

à ce questionnement, trois hypothèses ont été émises. La première soutient que les productions du café et du cacao ont connu des évolutions exceptionnelles dans le Sud-Ouest. La deuxième atteste que les recettes de ces productions ont contribué à l'éducation et à la consommation. La troisième associe l'idée que les retombées du café et du cacao du Sud-Ouest ont participé à la réalisation des projets de développement du pays.

Pour vérifier ces hypothèses, la méthodologie utilisée a consisté à d'abord, observer les données liées à l'évolution des productions du café-cacao puis, à les relever. Deux méthodes ont été adoptées pour la collecte des informations : la recherche documentaire et les enquêtes sur le terrain. Au niveau des centres de documentations, les données recueillies au cours des différentes recherches portaient sur les volumes et les valeurs des productions de café-cacao enregistrés dans le Sud-Ouest de 1980 à 1999. En ce qui concerne les volumes de productions, il faut prendre en compte les quantités, les superficies et les rendements des récoltes. Quant à la valeur des productions, il s'agit des revenus des planteurs après chaque vente. L'essentiel de ces données a été fourni par les Ministères[1] de l'Agriculture et des Ressources Animales, de l'Économie et des Finances et du Plan. Le traitement de ces données s'est matérialisé par la construction des tableaux mettant en évidence les évolutions de l'élément considéré (volume ou valeur de la production). L'observation a également porté sur les transformations de la région suscitées par les productions du café et du cacao. Ces mutations sont pour la plupart synonymes de développement, notamment au niveau de l'urbanisation rapide de la région, de l'accroissement du nombre d'établissements scolaires sans oublier l'augmentation de la consommation grâce à l'amélioration du pouvoir d'achat des populations. Par ailleurs, les enquêtes menées sur le terrain, en décembre 2016, avaient pour objectif de vérifier le développement d'autres types d'activités grâce au café-cacao et la présence des usines de transformations des produits en

1. Les Ministères cités dans ce travail sont ceux de la république de Côte d'Ivoire sauf précision au préalable.

question. L'analyse de ces différents éléments fait ressortir de réelles transformations qui traduisent l'apport du café et du cacao dans le développement de la région. Dans l'ensemble, la méthodologie adoptée a permis de mettre en évidence la contribution du café et du cacao du Sud-Ouest dans le développement de la Côte d'Ivoire. Pour le démontrer nous montrerons d'abord, les évolutions des productions du café et du cacao dans la région de 1980 à 1999. Ensuite, nous évoquerons la contribution de ces productions au développement de la région du Sud-Ouest et enfin au développement national de façon générale.

1.1. L'évolution des productions du café et du cacao dans le Sud-Ouest

Ce premier centre d'intérêt renferme deux sous-parties, à savoir l'évolution des productions en volume d'une part, et en valeur d'autre part, du café et du cacao de la nouvelle boucle.

1.1. L'évolution du volume de productions du café et du cacao

L'étude de l'évolution du volume du café a permis de connaître la part des récoltes du café de la région du Sud-Ouest par rapport à la production nationale pour chaque année. Pour mieux représenter cette évolution du café, l'analyse s'appuie sur le tableau n° 1 qui présente la production de la nouvelle boucle et sa proportion par rapport à la production nationale.

L'analyse du tableau 1 fait ressortir, qu'au cours de la campagne 1980 -1981, la nouvelle boucle du café et du cacao a enregistré une récolte de café chiffrée à 18 100 tonnes, soit 5 % de la production nationale. Le volume de production a par la suite connu une baisse durant les trois campagnes qui ont suivi pour atteindre 8300 tonnes au cours de la campagne 1983-1984. Cette régression de la production caféière dans le Sud-Ouest est due aux aléas climatiques, notamment à la sécheresse qu'a connue le pays en 1983. Après cette impasse, la production caféière de la région a repris son ascension normale pour

atteindre 38 800 tonnes au cours de la campagne 1985-1986, soit un taux d'évolution de 367 %[2]. Après avoir enregistré de meilleures performances en termes de production à la fin des années 1980 et au début des années 1990, le café de la nouvelle boucle a dégringolé jusqu'à « 6654 tonnes[3] » au cours de la campagne 1998-1999. Ces 6654 tonnes se répartissaient comme suit : 2836 tonnes pour le département de San Pedro, 2605 pour Soubré, 1065 tonnes pour Sassandra et 148 tonnes pour Tabou. Cette chute de la production caféière est due à deux causes majeures :

Années	Productions nationales	Productionsdu Sud-Ouest	Pourcentage (%) des productions du Sud-ouest/productions nationales
1980-1981	366 839	18 100	5
1981-1982	247 700	12 800	5,16
1982-1983	270 581	16 100	6
1983-1984	83 000	8300	10
1984-1985	277 082	21 000	8
1985-1986	388 000	38 800	10
1988-1989	219 080	21 908	10
1989-1990	285 164	15 000	5
1990-1991	198 909	16 000	8
1994-1995	194 568	7000	4
1998-1999	135 100	6654	5

Source : Nous avons réalisé ce tableau à partir des données du Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales (1999, p. 37), du Ministère de l'Agriculture et des Eaux et Forêts, 1986, p. 53-72 ; 1982, p. 123) et du Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales (1990, p. 60 ; 1993, p. 68-123 ; 2008, p. 15).

Tableau 1. Évolution de la production du café dans le Sud-Ouest de 1980 à 1999

2. Taux d'évolution calculé par nous sur la période allant de 1983-1984 à 1985-1986.
3. Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales, 2004, *Annuaire des statistiques agricoles 2000, 2001, 2002, 2003*, Abidjan, p. 15.

d'une part, la trop grande importance accordée à la cacaoculture par les planteurs et d'autre part, le vieillissement des plantations. En effet, la rentabilité de la caféiculture (production une seule fois dans l'année, difficultés liées à la récolte à cause d'un grand nombre de fourmis qui ne facilitent pas la tâche aux planteurs) est largement inférieure à celle de la cacaoculture. Cela a provoqué un délaissement de cette culture.

S'agissant de l'évolution du volume de cacao, la prédominance de la cacaoculture est de loin le fait qui attire l'attention sur l'agriculture dans le Sud-Ouest. L'intérêt accordé par la majorité des migrants à la cacaoculture est à l'image de la production cacaoyère qui s'en est suivie. L'importance du nombre de cacaoculteurs a absolument favorisé l'évolution du volume de production cacaoyère dans le Sud-Ouest. Le tableau n° 2 présente, à cet effet, les productions cacaoyères obtenues dans le Sud-Ouest et au plan national de 1980 à 1999.

Au regard des chiffres du tableau n° 2, le volume de cacao produit dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire a évolué de façon spectaculaire de 1980-1981 à 1998-1999 passant respectivement de 20 400 tonnes à 246 738 tonnes. La progression de la production sur cette période s'est faite à un taux de 1109,5 % et a permis à la Côte d'Ivoire de maintenir son rang de premier producteur mondial (P. Dufour, 2005, p. 4). Dans le même intervalle de temps, le volume national passait de 417 220 tonnes à 1 163 025 tonnes, soit un taux d'évolution de 178 %. Ces évolutions des productions sont en partie dues à l'augmentation des superficies. En revanche, l'on a enregistré des interruptions (décroissances) dans l'évolution du volume national selon les chiffres du tableau n° 2. Ces interruptions concernaient les campagnes 1982-1983 et 1985-1986 où les récoltes des campagnes précédentes respectives étaient supérieures. D'après le Ministère de l'Économie et des Finances[4], ces chutes sont les conséquences de la sécheresse. Pour la nouvelle boucle, cette sécheresse de 1983-1984 n'a pu provoquer un fléchissement de la croissance, car compte tenu de la jeunesse des plantations, le rendement évalué à 235 kg/

4. Ministère de l'Économie et des Finances, 1988, *Côte d'Ivoire en chiffres* É*dition 86/87,* Abidjan, Afrique Inter presse, p. 230.

Campagnes	80-81	81-82	82-83	83-84	84-85	85-86	88-89	98-99
Production Sud-ouest	20 400	31 900	39 800	41 700	71 500	73 400	131 497	246 738
Production nationale	417 220	464 751	360 445	411 100	565 042	555 100	823 952	1 163 025
% Sud-ouest	5	7	11	11	13	13,22	16	21,21

Source : Nous avons réalisé ce tableau à partir des données du Ministère de l'Agriculture, 1986, p. 49-55 ; 1982, p. 112 ; 1987, p.48) et du Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales (1990, p.45 ; 1999, p.28-43 ; 2008, p.9).

Tableau 2. Évolution du volume de production cacaoyère dans le Sud-Ouest et en Côte d'Ivoire de 1980 à 1999

ha dépassait les « 79 kg/ha »[5] que représentait le rendement national. Tous ces éléments montrent l'intensité de la production cacaoyère dans cette région traduisant ainsi la préférence des planteurs pour cette culture (É. Leonard, 1997, p. 66,68). La commercialisation des productions du café et du cacao a permis aux planteurs de réaliser des recettes traduisant ainsi la valeur de ces produits dans la région.

1.2. L'évolution de la production en valeur du café et du cacao

À ce niveau, l'étude a permis de présenter les sommes d'argent obtenues par les planteurs du Sud-Ouest après les ventes de leur production. Le tableau n° 3 présente l'évolution des différents montants perçus par ces planteurs de 1980 à 1999.

Campagnes	Revenus		Total
	Café	Cacao	
1980-1981	2715	6120	8835
1982-1983	2415	11940	14355
1984-1985	3990	26812, 5	30802,5
1989-1990	6285	26800	33085
1990-1991	6240	31800	38040
1992-1993	4400	27200	31600
1994-1995	4550	58590	63140
1998-1999	3460	142240	145700

Source : Nous avons réalisé ce tableau à partir des données du Ministère de l'Agriculture, 1986, p. 49-74 ; 1982, p. 112 ; 1987, p. 48) et du Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales (1990, p. 45 ; 1999, p. 28-43 ; 2008, p. 9).

Tableau 3. Revenus des planteurs du Sud-Ouest en millions de F CFA

Lorsqu'on observe le tableau n° 3 des productions en valeur du café et du cacao, l'on s'aperçoit de l'importance des revenus des planteurs

5. Ministère de l'Agriculture, 1988, *Annuaire des statistiques agricoles 1987,* Abidjan, DSDI, p. 65.

du Sud-Ouest. Pour la campagne 1980-1981, par exemple, le revenu généré par le cacao était de 6 120 millions de F CFA. Ce montant atteint 26 812,5 millions de F CFA au cours de la campagne 1984-1985 et plus de 58 milliards en 1994-1995. La campagne 1998-1999 a été la plus prolifique avec un revenu estimé à 142 240 millions de F CFA grâce à un meilleur prix d'achat évalué à 532 F CFA le kg (J. Yao, 2005, p. 8). De 1980 à 1999, les planteurs du Sud-Ouest ont perçu des montants allant de 60 120 à 142 240 millions de F CFA pour les ventes du cacao soit des revenus évoluant à un taux de 136 %.Au niveau du café, les revenus étaient moins importants par rapport au cacao. Mais ils évoluaient chaque année puisque les productions ne cessaient de croître. Comme le montre le tableau n° 3, en 1980-1981 le café a procuré 2 715 millions de F CFA aux planteurs du Sud-Ouest. Cette valeur a atteint 3 460 millions de F CFA en 1998-1999. Le cumul des revenus (café et cacao) pour les différentes campagnes considérées donne des montants oscillant entre 8 835 millions et 145 700 millions de F CFA. L'évolution des revenus n'a pas été constante de 1980 à 1999 à cause des fluctuations des prix d'achat des produits. Cependant, l'on peut mentionner que chaque année, le café et le cacao permettaient aux planteurs de la nouvelle boucle dans leur ensemble d'engranger de fortes sommes d'argent. Les 145 700 millions de F CFA perçus durant la campagne 1998-1999 illustrent bien l'importance des revenus des planteurs de la région du Sud-Ouest. De façon individuelle, selon nos enquêtes, le revenu moyen annuel des planteurs n'ayant pas une grande superficie oscillait entre 1 et 5 millions[6] de F CFA. Pour les plus grands producteurs, les revenus étaient de 6 à 12 millions de F CFA dans l'année[7]. Les revenus étaient donc fonction des superficies des plantations et de leur entretien.

Tout en servant à la satisfaction des besoins des planteurs, ces différents revenus ont également contribué au développement de la région du Sud-Ouest et du pays.

6. N'guessan Kouakou (53 ans), planteur à Boignykro (village du Sud-ouest de la Côte d'Ivoire), entretien réalisé le 29 décembre 2016 à son domicile.
7. *Ibidem*.

2. La contribution du café et du cacao à l'essor du Sud-Ouest

Grâce aux revenus générés par les productions du café et cacao, les planteurs du Sud-Ouest ont participé activement au développement éducatif, social et économique de leur région.

2.1. L'éducation comme facteur de développement

Les planteurs du Sud-Ouest, soucieux de l'éducation de leurs enfants, les inscrivent à l'école quand ils en ont les moyens. Au cours de nos enquêtes effectuées dans les campements[8] et les villages de San Pedro l'on a pu s'imprégner de la véracité de cette affirmation. En effet, les planteurs enquêtés dans les campements et les villages avaient tous déjà scolarisé au moins une fois un enfant. À Boignykro, par exemple, sept des dix planteurs enquêtés étaient polygames et avaient eu des enfants avec chacune de leurs épouses.

L'apport de ces nombreuses scolarisations dans le développement local se traduit par une évolution des instruits. En envoyant les enfants à l'école, les planteurs du Sud-Ouest ont contribué à l'amélioration du taux de scolarisation qui est passé en moyenne de « 54 % à 72 % de 1980 à 1998[9]. » Les planteurs ont ainsi mis à la disposition du pays des cadres et autres techniciens pour son développement.

Au sujet de l'école, N. Hirtt (2009, p. 1) affirme qu'elle permet « d'amener tous les élèves à s'approprier des savoirs et à acquérir des compétences qui les rendent aptes à apprendre toute leur vie et à prendre une place dans la vie économique, sociale et culturelle. »De ce qui précède, l'école est un cadre de référence pour favoriser les acquisitions de connaissances nécessaires au développement personnel. Du point de vue économique, l'école est un instrument au service de la rentabilité économique et du profit, car fournissant de la main d'œuvre qualifiée pour le fonctionnement des activités économiques. Ainsi, en finançant la scolarisation de leur progéniture,

8. On peut citer les campements Blaisekro, Drokro, kouassikro et konankro dans le secteur de Gabiadji.
9. Institut des Statistiques de l'Unesco, 1999, *Indicateurs du secteur éducation-formation de Côte d'Ivoire,* GRETAF-CI, p. 17.

les planteurs du Sud-Ouest ont satisfait **à** certaines exigences du **développement économique.** Ces importants taux de scolarisation ont favorisé l'alphabétisation rapide de la population de la nouvelle boucle. Celle-ci s'est matérialisée à travers l'évolution rapide du nombre d'établissements primaires et secondaires dans le département de San Pedro. Selon l'Inspection de l'Enseignement Primaire (IEP) de San Pedro, l'on y dénombrait « 163 écoles dont 22 privées[10] » en 1999-2000 contre « 40écoles (31 écoles publiques et 9 privées)[11] » au début de la décennie 1980.

2.2. L'impact sur la consommation dans le Sud-Ouest

Que l'on soit à Soubré, à San Pedro ou ailleurs, la consommation dans la nouvelle boucle est toujours influencée par les revenus du café et du cacao. Les types d'investissements des acteurs ne manquaient pas et contribuaient de plus en plus à l'évolution de la consommation. Selon A. Nshimyumuremyi (1998, p. 66-69), les secteurs qui ont enregistré les niveaux de consommation les plus élevés sont ceux de l'alimentation, de l'habillement, du transport et de l'habitat. En 1997, au niveau de l'alimentation à San Pedro, l'on notait une consommation d'une valeur de « 17,5 milliards F CFA » (A.Nshimyumuremyi, 1998, p. 69). Cette consommation était toujours supérieure à la moyenne nationale. Au niveau du poisson, par exemple, au moment où la consommation moyenne annuelle nationale était de 27,5 kg/habitant/an, à San Pedro, elle était de « 60 kg/habitant/an »[12].

L'habillement, le transport et l'habitat suivaient le secteur de l'alimentation par ordre d'importance en matière de consommation avec respectivement 5,7 milliards, 4,4 milliards et 2,5 milliards de F CFA en 1997 (A.Nshimyumuremyi, 1998, p. 69). L'habillement et les soins de beauté occupaient une place importante dans les dépenses

10. Sandrine Aya Tigoli (40 ans), institutrice à EPP Soleil à San Pedro (Inspection de l'Enseignement Primaire de San Pedro), décembre 2016.
11. Ministère de l'Intérieur, 1983, R*egard sur les structures du Ministère de l'Intérieur : les préfectures et les sous-préfectures en Côte d'Ivoire,* Abidjan, SERICO*,* p. 277.
12. FAO, 1997, *Note sur l'économie de l'aquaculture en Côte d'Ivoire,* Abidjan, p. 6.

totales des ménages. Cela est dû à l'évolution de la population urbaine et surtout rurale dans la région. En effet, les populations rurales constituées en majorité de planteurs se ravitaillaient dans les villes les plus proches de leurs exploitations agricoles. De ce fait, ils contribuaient à l'évolution du secteur de l'habillement. Au niveau du logement, force est de constater que la relative prospérité de la région a occasionné une forte croissance démographique. La population de la nouvelle boucle a connu une évolution plus accélérée par rapport aux autres régions du pays. En effet, selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) de 1998, la région de San Pedro a enregistré un taux d'évolution de 6,4 % (Y. Gnamba, 2014, p. 37) de sa population sur la période allant de 1988 à 1998. Ce taux constituait le plus élevé sur l'ensemble des régions du pays.

2.3. Les incidences sociales et sociologiques

La contribution du café-cacao au développement de la région du Sud-Ouest s'est également matérialisée à travers les actions des coopératives, dont « les profits sont devenus très importants[13]. » Les planteurs ont procédé à la création de nombreuses coopératives agricoles dans la région. Celles-ci ont mené des actions de développement à fortes portées sociales. On peut ainsi énumérer la construction des écoles dans les campements, la réhabilitation des voies et l'établissement des pompes publiques rurales aux bénéfices des populations. Par ailleurs, les planteurs ont participé au développement urbain de la région par des constructions des logements sociaux dans les différentes villes de la région. De Soubré à Tabou en passant par San Pedro, Grand-Béréby, Grabo, force est de constater qu'un nombre important de planteurs possède de bâtiments en ville. Enfin, au niveau sociologique, il faut noter que la forte immigration survenue dans le Sud-Ouest a favorisé la constitution d'une société pluriethnique (É. Leonard, 1997, p. 66-70) où cohabitent désormais autochtones et « étrangers ». Une sorte

13. Ministère de l'Agriculture, 1990, *Annuaire des statistiques agricoles 1989,* Abidjan, p. 33-34.

de brassage culturel est ainsi observée à travers les mariages entre conjoints issus de différents groupes ethniques. Cette situation n'a pas été sans conséquence sur la cohésion sociale du Sud-Ouest. J.-P. Chauveau (2008, p. 165) y mentionne de nombreux conflits fonciers. L'on peut citer les conflits interethniques opposant parfois les «Bakwé aux Burkinabés ou les Baoulé aux Abron[14].» En plus de la contribution au niveau local, le café et le cacao du Sud-Ouest ont participé au développement du pays de façon générale.

3. La participation du café-cacao de la région du Sud-Ouest au développement national

Ce centre d'intérêt s'articule autour de deux axes, à savoir la part du Sud-Ouest dans les actions du Budget Spécial d'Investissement et d'Équipement (BSIE) et les Droits Uniques de Sortie (DUS).

3.1. La part du Sud-Ouest dans le Budget Spécial d'Investissement et d'Équipement

Le BSIE est une structure créée depuis 1963 pour «la réalisation des projets de développement en Côte d'Ivoire» (Y. Cogoluegnes, 1974, p. 1-2). La Caisse de Stabilisation et de Soutien de Prix des Produits Agricoles (CSSPPA)[15] constituait l'une des «principales sources de financement du BSIE, car les excédents de la CSSPPA finançaient environ 50 % du budget[16].» Ainsi, par le canal de cette structure, le café et le cacao ont participé au développement de la Côte d'Ivoire. Les financements de la Caisse de Stabilisation ont constitué ce qui peut être appelé a contribution directe du café et du cacao au processus de développement engagé par les autorités ivoiriennes depuis l'indépendance.

14. Les Bakwé, les Baoulé et les Abron sont des groupes ethniques de la Côte d'Ivoire.
15. La CSSPPA fut la principale structure de gestion de la filière café-cacao en Côte d'Ivoire de 1964 à 1999.
16. Ministère de l'Économie et des Finances 1995, «Café et cacao», *Revue Économique et Financière,* n° 26, p. 32.

Années	Financements CSSPPA	Parts du Sud-Ouest
1980	126 012	12 601,1
1981	15 574	1 713,14
1982	25 338	3 081
1983	17 288	2 939
1984	10 068	2 014
1985	30 783	6 464
1986	37 670	8 287
1987	11 540	277
1988	7 835	1 959
1990	18 170	4 726
1991	1 393	376
1992	13 986	3 776
1994	27 508	7 702
1995	39 123	9 390
1996	46 000	11 500
1997	67 160	16 790
Total	495 448	93 595,24

Source : Nous avons réalisé ce tableau à partir des informations du Ministère du Budget (1990, p. 43), du Ministère délégué auprès du Premier Ministre chargé de l'Économie, des Finances du Commerce et du Plan (1993, p. 10-49) et du Ministère de l'Économie et des Finances (1998, p. 42-67).

Tableau 4. Financements de la CSSPPA et la part du Sud-Ouest dans les investissements (en millions de F CFA)

Ces investissements ont porté sur 16 secteurs[17].Le tableau n° 4 met en évidence la part du café et du cacao du Sud-Ouest dans les réalisations du pays.

17. Il s'agit des secteurs agricole, industriel et minier, tertiaire et extra-administratif, transport, postes et télécommunications, énergie, urbanisme et habitat, actions sociales, sanitaire, aménagement rural, actions culturelles et de promotion, actions de formation, études et recherches générales fondamentales, administration générale, défense et enfin le secteur de la sécurité intérieure.

L'analyse du tableau n° 4 fait ressortir que, de 1980 à 1999, les recettes du café et du cacao ont toujours participé au développement du pays à travers les financements de la CSSPPA. Cela justifie, en partie, le rôle moteur que jouent le café et le cacao dans l'économie ivoirienne. De ce fait, la participation de la région de la nouvelle boucle à ces financements a été effective durant ces deux décennies eu égard à ses productions élevées. L'ensemble des financements de cette région s'élève à 93 595,24 millions F CFA. Avec une contribution moyenne annuelle de 5 849, 70 millions F CFA, le Sud-Ouest a participé à la réalisation de plusieurs actions de développement de 1980 à 1999. En plus de ces investissements financés par les retombées du café et du cacao, il faut ajouter le Droit Unique de Sortie (DUS).

3.2. L'apport du Sud-Ouest dans les Droits Uniques de Sorties

Par définition, le Droit Unique de Sortie est un prélèvement effectué par les services de Douanes sur les exportations ivoiriennes. Pour chaque produit déterminé, il existe un prélèvement fixe qui exprime un certain pourcentage bien défini par rapport au prix d'exportation. Ainsi, pour le café et le cacao, les Droits Uniques de Sorties représentaient «22,38 %[18]» selon la Direction des Douanes. Ce taux a été ramené à 23 % au fil des années comme le fait remarquer le Colonel Malan Assadou[19] : «Les produits café et cacao sont soumis au DUS dont la base taxable était une mercuriale de 350 f/kg au taux de 23 %»[20]. Pour évaluer les recettes issues des DUS de 1980 à 1999, ce taux de 23 % sera pris en compte. Le tableau n° 5 montre les montants générés par la nouvelle boucle du café et du cacao au titre des DUS.

18. Ministère du Plan, 1973, *Incitations accordées à l'agriculture et à l'industrie*, Abidjan DP, p. 8.
19. Le Colonel Malan Assadou fut Directeur Général des Douanes de la région du Sud-ouest de 1996 à 1999.
20. Le Douanier, 2000, «Le bureau des douanes de San Pedro : prix d'excellence 1998», *Revue d'informations des Douanes Ivoiriennes*, n° 3, p. 82.

Comme le montre le tableau n° 5, chaque année, le café et le cacao de la nouvelle boucle rapportaient des millions de F CFA aux services des douanes ivoiriennes au titre des Droits Uniques de Sorties. En dix ans, le café de la nouvelle boucle seul a rapporté la somme de 25 476 millions de F CFA (le cumul des dix ans mentionnés dans le tableau n° 5) au titre des droits de sorties. La campagne qui a enregistré la plus forte recette est l'exercice 1985-1986 avec un montant de 5 503 millions de F CFA. Au cours de cette campagne, la nouvelle boucle qui était en pleine exploitation a enregistré le meilleur rendement avec des plantations encore jeunes. Ainsi, avec un prix d'exportation de l'ordre de « 1014 F CFA/kg[21] », les recettes des DUS ne pouvaient qu'être meilleures. En ce qui concerne le cacao, les perceptions au titre du DUS sont énormes. L'on est passé de 1 941 millions en 1980-1981 à 45 378 millions de F CFA en 1998-1999 (voir tableau n° 5). Les recettes du Sud-Ouest ont donc évolué suivant un taux exceptionnel de 2237 %. En une décennie, le cacao du Sud-Ouest a apporté aux finances publiques un montant total de 241 268 millions de F CFA. À l'inverse du café, les recettes du cacao sont restées élevées, car la production évoluait de façon constante. La plus forte recette a été celle de la dernière campagne (1998-1999) qui était évaluée à 45 378 millions de F CFA. Selon les services douaniers[22], les gains d'après dévaluation sont largement supérieurs à ceux d'avant dévaluation.

Conclusion

Enclavée, sous-peuplée et sous-développée, la région du Sud-Ouest a subi une transformation rapide depuis l'introduction du café et du cacao. La réussite de ces cultures a été remarquable à l'image du cacao dont le volume de production de la région est passé d'une proportion de 5 % à 21,21 % par rapport à l'ensemble national, soit de 20 400 à 246 738 tonnes de 1980-1981 à 1999. En termes de valeur, ces productions ont rapporté d'importantes recettes aux planteurs

21. Ministère de l'Agriculture, des Eaux et Forêts, 1987, *Annuaire des statistiques agricoles 1986,* Abidjan, p. 54.
22. Le Douanier, 2000, «Le bureau des douanes de San Pedro : prix d'excellence 1998», *Art. Cit.,* p.82, 83.

Campagnes	Café			Cacao		
	Exportations en tonnes	DUS/kg	DUS/campagnes en millions F. CFA.	Exportations en tonnes	DUS/kg	DUS/campagnes en millions F. CFA
1980-1981	10 537	137	1 444	18 137	107	1 941
1981-1982	14 277	143	2 042	26 336	129	3 397
1982-1983	14 282	172	2 457	32 991	134	4 421
1984-1985	17 108	276	4 722	33 983	194	6 593
1985-1986	23 317	236	5 503	61 349	233	14 294
1993-1994	7 338	140	1 027	161 226	157	25 312
1994-1995	9 115	378	3 445	168 290	176	29 619
1995-1996	7 647	243	1 858	231 001	167	38 577
1996-1997	10 741	195	2 094	218 442	157	34 295
1997-1998	_	_	_	197 060	190	37 441
1998-1999	4 657	190	884	216 087	210	45 378
Total	119 019	_	25 476	_	_	241 268

Source : Nous avons réalisé ce tableau à partir des données du Ministère des Finances (1988, p. 114-118), du Ministère de l'Agriculture et des Eaux et Forêts (1986, p.53) et du Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales, 1998, p.29-34).

Tableau 5. Part du Sud-Ouest dans les prélèvements au titre du DUS en millions de F CFA

du Sud-Ouest. Ces revenus ont permis à ces derniers de prendre une part active au développement de la région du Sud-Ouest par les constructions d'écoles, les installations de pompes villageoises, ainsi que les évolutions de la consommation dans la région, etc.
Au plan national, la contribution du café et du cacao du Sud-Ouest a été perceptible à travers leur part dans les investissements du BSIE. Cette part chiffrée à environ 93 595,24 millions de F CFA a permis de réaliser des infrastructures et autres actions de développement dans 16 domaines d'activités. De ce qui précède, il faut retenir que le café et le cacao du Sud-Ouest ont énormément contribué au développement de la Côte d'Ivoire de 1980 jusqu'à 1999.

Références indicatives

Sources orales

KOUAKOU N'guessan (53 ans), planteur à Boignykro (village du Sud-ouest de la Côte d'Ivoire) entretien réalisé le 29 décembre 2016 à son domicile.
TIGOLI Aya Sandrine (40 ans), institutrice à EPP Soleil à San Pedro (Inspection de l'Enseignement Primaire de San Pedro), décembre 2016.

Sources écrites

Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales, 1999, *L'agriculture ivoirienne à l'aube du XXIe siècle,* Abidjan, Dialogue production.
Ministère de l'Agriculture et des Eaux et Forêts, 1986, *Annuaire des statistiques agricoles et forestière 1985*, Abidjan, DPBCG.
Ministère de l'Agriculture, des Eaux et Forêts, 1988, *Annuaire des statistiques agricoles 1987,* Abidjan, DSDI.
Ministère de l'Agriculture et des Ressources Animales, 2004, *Annuaire des statistiques agricoles 2000, 2001, 2002, 2003*, Abidjan.

Ministère délégué auprès du Premier Ministre chargé de l'Économie, des Finances du Commerce et du Plan, 1993, *Budget Spécial d'Investissement et d'*É*quipements année 92*, Abidjan, DP.
Ministère de l'Économie et des Finances, 1998, *Budget Spécial d'Investissement et d'Equipements année 1997*, Abidjan, DP.
Ministère de l'Économie et des Finances, 1988, *Côte d'Ivoire en chiffres Edition 86/87,* Abidjan, Afrique Inter presse.
Ministère de l'Intérieur, 1983, *Regard sur les structures du Ministère de l'Intérieur : les préfectures et les sous-préfectures en Côte d'Ivoire,* Abidjan, SERICO.
Ministère du Budget, 1990, *BSIE, année 1989*, Abidjan, Ministère du Budget.
Ministère du Plan, 1973, *Incitations accordées à l'agriculture et à l'industrie*, Abidjan DP.

Bibliographie

Atlas de Côte d'Ivoire, (1972).
CHAUVEAU Jean Pierre, 2008, « La loi de 1998 sur les droits fonciers coutumiers dans l'histoire des politiques foncières en Côte d'Ivoire », in: Eberhard, C. (ed.), *Law, Land use and the Environment. Afro-Indian Dialogues,* Pondichéry, Institut Français de Pondichéry, p. 55-90.
COGOLUEGNES Yves, 1974, *Le financement des investissements de l'*É*tat en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Ministère du Plan.
DIAN Boni, 1985*, l'*É*conomie de plantation et forestière*, Abidjan, NEA.
DUFOUR Pascal, 2005, «Le cacao en Côte d'Ivoire», *Mission* É*conomique,* Ambassade de France en Côte d'Ivoire, 4 p.
GNAMBA Yao, 2014, «Rétrospective de l'aménagement du territoire en Côte d'Ivoire : le cas d'Abidjan», *Revue Canadienne de Géographie Tropicale*, volume 1, numéro 1, p.36-48.
HAUHOUOT Asseypo, ASSA Koby et *al.* 1984, *De la savane à la forêt : étude des migrations des populations du centre Bandama*, Abidjan, IGT.
HIRTT Nico, 2009, «L'approche par compétences : une mystification pédagogique», *L'école démocratique*, n° 39, 34 p.

Institut des Statistiques de l'Unesco, 1999, *Indicateurs du secteur éducation-formation de Côte d'Ivoire,* GRETAF-CI.

Le Douanier, 2000, «Le bureau des douanes de San Pedro : prix d'excellence 1998», *Revue d'informations des Douanes Ivoiriennes*, n° 3, 112 p.

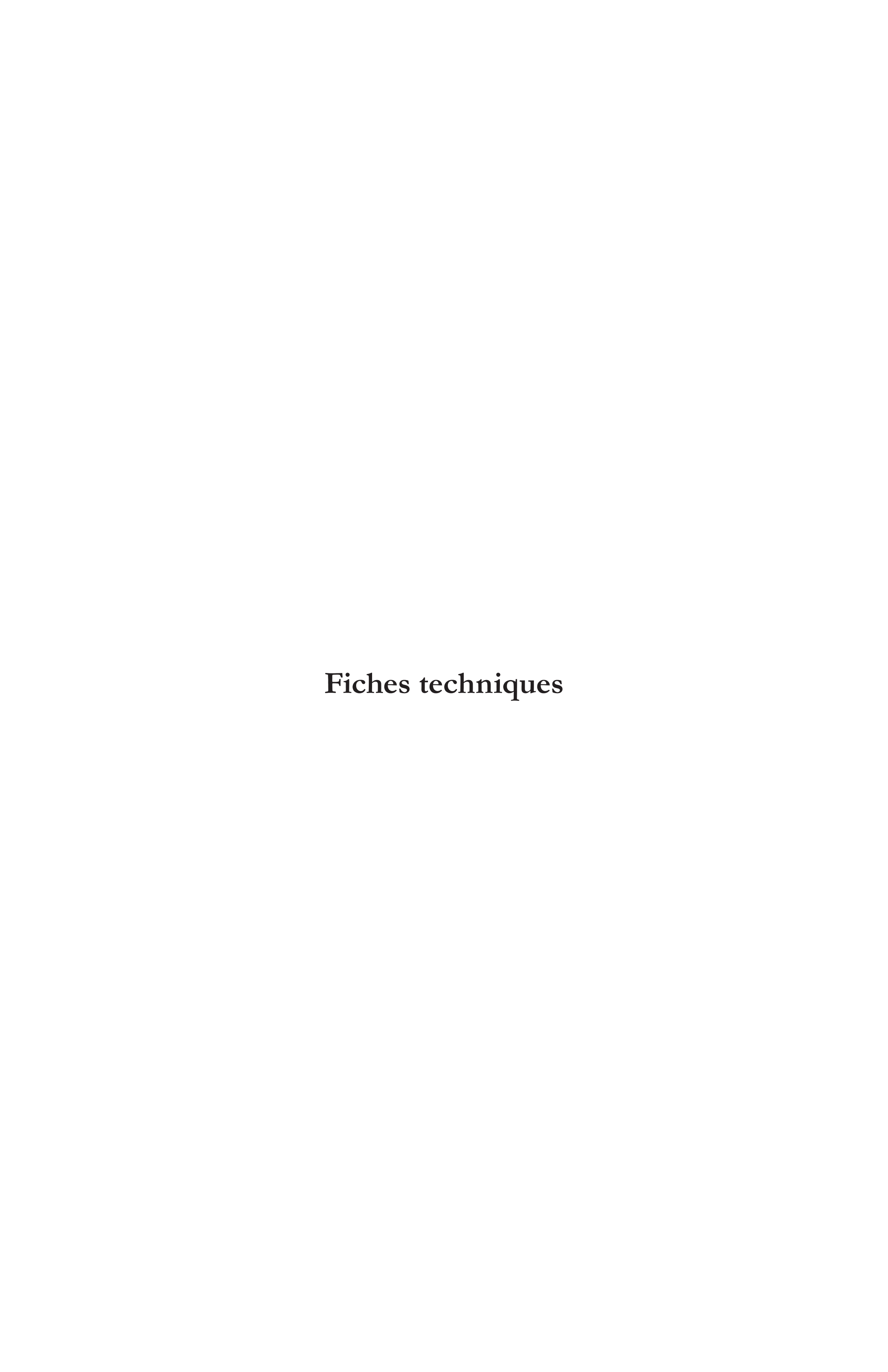
LEONARD Éric, 1997, «Transformations et reproductions d'un système agraire pionnier en Côte d'Ivoire : après la forêt quelle agriculture», *ORSTOM,* p. 66-82.

LESOURD Michel, 1984, *Mise en valeur agricole et organisation de l'espace en zone pionnière : les Baoulé dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire tiré,* Paris, ORSTOM.

NSHIMYUMUREMYI Adalbert, 1998*, San Pedro* : *dynamisme et synergie de l'économie locale*, étude de cas du *programme 'relance des économies locales en Afrique de l'Ouest*, Bamako, Club du Sahel.

SCHWARTZ Alfred, 1993, *Sous- peuplement et développement dans le Sud-ouest de la Côte d'Ivoire, cinq siècles d'histoire économique et sociale,* Paris, ORTOM.

YAO Joseph N'djore Kouadio, 2005, *Filière café-cacao : faut-il revenir* à la *caisse de stabilisation* ? Université FHB, UFR SEG/CIRES, Abidjan.



Fiches techniques

Jeux avec les règles pénales. Le cas des contrôles routiers au Gabon

Judicaël ETSILA
Chargé de Recherches
ODHAIP-IRSH-CENAREST (Libreville-Gabon)
jhettsila@gmail.com

La présente note constitue la synthèse d'une communication présentée par nos soins lors de la troisième édition du Symposium Juridique de Libreville qui s'est tenue du 23 au 24 novembre 2017. Organisée par la Fondation Raponda Walker pour la science et la culture avec le soutien du Groupe BGFI BANK, la troisième édition du Symposium Juridique de Libreville avait pour thème « Le droit dans tous ses états[1]. » Autrement dit, une invite à une réflexion multidisciplinaire sur le droit en tant que science d'organisation de la société.

Le droit est un phénomène social normatif dont on sait qu'il est un instrument indispensable au maintien du lien social, ou du moins à l'évitement de son délitement. Ce symposium devrait donc être l'occasion de débattre du droit sous ses multiples formes à travers les synergies entre les théoriciens et les praticiens du droit, mais aussi à partir des regards intéressés des philosophes ou des sociologues, des historiens comme des économistes ou encore des professionnels des sciences de l'organisation, afin de parvenir à une dimension panoramique du phénomène étudié.

Dans cette perspective, quatre principaux objectifs étaient visés. D'abord faire un état des lieux des grandes tendances des droits africains. Ensuite, engager un débat sur les dimensions théoriques, cognitives et pratiques du droit. Puis, favoriser des échanges entre académiciens et praticiens. Enfin, faire émerger des thématiques de recherche répondant aux singularités du contexte africain.

Pour ce faire sept ateliers ont été mis en place : atelier l : philosophie et sociologie du droit ; atelier II : droit public et science politique ;

1. La première édition en 2013 portait sur « La fabrique du droit » et la deuxième édition en2015 sur « Les usages du droit».

atelier III : Legistique; atelier IV : droit privé; atelier V : Droit international et communautaire; atelier VI : Droit bancaire, droit économique; atelier VII : Le droit vu par les « autres».
C'est dans le cadre de l'atelier 7, ouvert aux non-juristes, que nous avons inscrit notre intervention intitulée : « Jeux avec les règles pénales. Le cas des contrôles routiers au Gabon». Il s'agissait, à travers cette communication, de comprendre comment le droit routier, conçu pour réguler les échanges sur la route et pacifier l'espace routier, était instrumentalisé par les acteurs de la circulation routière faisant finalement disparaître la règle commune au profit d'une production normative individuelle et modulable, facteur d'insécurité routière, de désorganisation sociale et de menace pour la cohésion sociale.
Sous le titre « Le contrôle routier au service de la cohésion sociale», la première partie tentait d'expliquer que la société étant devenue très mobile (G. Amar, 2010, p. 16), il importait de mettre en œuvre des dispositifs pour pallier les dysfonctionnements inhérents à cette nouvelle situation (accidents de la route, pollution atmosphérique, etc. [2]) et dont les conséquences pouvaient entraver le vivre ensemble harmonieux. Aussi, pour annihiler ou freiner les nombreux maux qui menacent la pérennité du système routier et partant la cohésion sociale, et d'une autre façon, les conditions du vivre ensemble, il importe de réguler les comportements routiers à travers l'activité de la « police de la route». Ainsi, le contrôle routier apparaît comme un instrument susceptible d'assurer le contrôle social formel des usagers de la route. Fondé sur le Code de la route[3], le contrôle routier se veut le garant du respect de la règle en matière de circulation routière par les usagers de la route. Le droit routier, au cœur de nombreux aspects de la circulation routière et de la vie sociale, se pose alors comme un facteur essentiel de l'organisation de la vie en groupe. Il participe, de ce fait, à sa façon et à son échelle, au processus de maintien de l'ordre

2. Il convient de préciser que depuis, d'autres craintes sont venues s'ajouter au péril que représente l'accident routier : la pollution de l'environnement, les nuisances de toute sorte, la détérioration du lien social, etc.
3. Corpus de lois et règlements s'appliquant au domaine de la circulation sur la voie publique. Pour le cas du Gabon, il s'agit de considérer le Code Communautaire de la route (CEMAC) adopté en 2001 à Bangui.

et du lien social. Dans cette attente, le contrôle routier se fondant *a priori* sur le droit a pour mission de faire régner l'ordre sur la route, de tempérer les comportements des uns et des autres, d'assurer un traitement juste et équitable des différents acteurs de l'espace routier. Il doit pouvoir, par conséquent, aider le système de déplacement à pleinement jouer son rôle d'appui à la production et au renforcement du processus d'intégration socio-économique. En ce sens, le droit routier, par le biais du contrôler routier, devrait pouvoir constituer un facteur de cohésion sociale, entendu que « la circulation routière est un domaine depuis longtemps très réglementé […] » (C. Got, 2006, p. 58).

Cet idéal ne résiste pas toujours à la réalité du terrain. En effet, la mise en œuvre ainsi que la pratique du droit routier par le biais de la police de la route sont très souvent perverties. Faisant l'objet d'arrangements au gré des circonstances et des forces en présence, le contrôle routier est instrumentalisé et vidé de sa substance desservant ainsi l'intérêt de la « pacification » routière tout autant que la cohésion sociale.

Ce constat a constitué la trame de la deuxième partie de notre communication intitulée : « Le contrôle routier : de l'ordre au désordre». Pour ce volet, quatre entrées ont été retenues : le dépassement des fonctions, de l'aléatoire au prévisible, délit de « carrosserie » et usurpation de prérogatives.

1. Le dépassement des fonctions

Il s'agissait de montrer comment les agents affectés aux missions de « police de la route » profitaient de leur position pour sortir de leur rôle. Une façon de détourner le droit routier de ses devoirs et affaiblir son efficacité. Ce qui n'est pas sans créer d'autres problèmes mettant à mal, non seulement la sécurité des personnes, mais aussi la cohésion sociale. C'est le cas des agents affectés à la « régulation » routière sur des sites précis qui transforment ces derniers en check *point* et procèdent à des contrôles routiers *irréguliers*. Conséquences : atteinte aux libertés individuelles d'aller et venir librement, baisse de la mobilité des personnes, baisse de la productivité des agents

économiques, forte pression psychologique sur les usagers, allongement de la durée de transport, augmentation du coût du transport[4]. De tels désagréments fissurent les relations populations-agents de contrôle et développent un ressentiment chez les usagers à l'encontre des agents. Cette frustration ajoutée à « l'appauvrissement » de la collectivité ne favorise pas le vivre ensemble.

2. De l'aléatoire au prévisible

La « sédentarité » des postes de contrôle qui épouseraient la même dispersion géographique que les secteurs de régulation de la circulation routière construit une sorte de « légalité de l'inégalité». Or,

> la densité des contrôles sur la route est un élément clé de leur fonction dissuasive par la « peur du gendarme». Elle ne peut modérer les acteurs que si elle est tangible […]. Il est logique d'affirmer que moins les contrôles sont fréquents, moins ils sont admis par les usagers : leur rareté créée inévitablement un sentiment d'injustice chez les conducteurs qui s'estiment victimes de la malchance si ce n'est de la perversité des forces de l'ordre. (J.-B. Bouzingue, 1995, p. 158).

Cette modification de la règle ne favorise ni la sécurité routière ni l'acceptation sociale du contrôle routier. Il apparaît plutôt injuste et providentiel. Conséquences : parce que prévisibles, les contrôles routiers ainsi pratiqués conduisent les usagers à développer des stratégies d'évitement pour subir le moins de contrôles possibles, même en situation d'infraction. Certains usagers vont systématiquement faire l'objet d'un contrôle et d'autres pouvoir y échapper ; absence de la peur du gendarme, etc. Or,

> la répression ne peut être efficace et bien acceptée socialement que si l'usager a la certitude, au moins une fois dans un laps de temps raisonnable, d'être contrôlé. Ce n'est qu'à cette condition qu'il considérera comme normal le contrôle de la réglementation et

4. *Règlement n° 04/01-06-UEAC-CM-06, portant* Code communautaire de la route, *Gabon Matin*, 2011, p. 22.

> intégrera ce fait parmi les éléments qui déterminent son comportement au volant. (J.-B. Bouzingue, 1995, p. 158).

Dans ces conditions, « la route est donc [ou plutôt reste] un espace de délinquance aisée, immatérielle et impunie » (M. Guilbot et V. Ferrant, 2004, p. 158). En définitive,

> plus personne ne considère la pertinence de ces contrôles […]. Les contrôles sont perçus comme des facteurs de perturbation de la fluidité du trafic, mais surtout des occasions d'« extorquer » de l'argent aux acteurs de la circulation (J. Etsila, 2016, p. 8).

Autant de choses qui contribuent au délitement du lien social.

3. Délit de « carrosserie »

Sur la route, les automobilistes sont censés être égaux. Cependant dans la réalité, ils pâtissent des stratégies arbitraires et individuelles des agents : la vérification fantaisiste des documents afférents à la circulation sans aucune confrontation, la stigmatisation des certains véhicules (taxis, « clandos », véhicules de transports de matériaux de construction, etc.) Conséquences : aucun impact sur la sécurité routière ; mise en place d'une fiscalité parallèle ; discrimination sociale ; discrédit des agents contrôleurs ; injustice sociale et fiscale. Une réalité dénoncée par les usagers :
Pour bon nombre d'usagers, ces multiples postes de contrôle ressemblent à des péages, à la seule différence que l'argent récolté n'est pas versé dans les caisses de l'État. En plus, les fameux contrôles sont faits à la tête du client. Car pendant que les grosses cylindrées passent sans être inquiétées, les autres véhicules sont astreints à l'épreuve bien connue : saluer le képi du chef [5] ».
Cette instrumentalisation du contrôle routier crée de l'insécurité sur la route et de l'injustice au cœur de la société, car c'est bien connu, « l'absence de justice fait obstacle à la paix, aujourd'hui comme il y a deux millénaires » (Baumann, 2007 : 13).

4. Usurpation de prérogatives : arrangements avec la règle

Élaboration et exploitation par les usagers et les agents d'un système fondé sur la corruption, les indulgences et le trafic d'influence afin d'échapper à la règle commune. Ils se substituent de ce fait au législateur. Conséquences : la norme légale et collective est contestée, voire remplacée par de nombreuses productions normatives individuelles, arbitraires et illégales qui brouillent les codes collectifs et créent des injustices ; porte ouverte à l'anomie. La règle devient ponctuelle, modulable et optionnelle ; la capacité à négocier génère des inégalités, etc. « À force d'aménagements [de transformations, pourrait-on dire] répétés, les règles deviennent à bref délai optionnelles, perdent toute justification, toute utilité » (C. Got, 2006, p. 58), car leur impersonnalité et leur universalité n'en sont plus garanties. Dans ces conditions, la cohésion sociale est mise à mal, car le droit routier à travers le contrôle routier ne joue plus son rôle d'organisation de la société.

Au final, si la loi routière semble bien pourvue pour être un facteur d'organisation de la cité, il reste que sa mise en œuvre et son application par les agents ne sont pas toujours justes et efficaces. Il apparaît également que « l'État n'est pas une bureaucratie lointaine et impartiale. Il est [plutôt] composé d'institutions et d'individus qui mettent en œuvre des valeurs et des affects et pas seulement des législations et des procédures » (D. Fassin, 2017, p. 38). Dans ces conditions, il s'avère que le contrôle routier ne peut avoir de sens et d'incidence que si son application est effective. Le droit en soi n'est pas en cause. Cependant ce sont les hommes qui lui donnent toute sa vitalité. Or le droit est instrumentalisé par ceux à qui il est censé s'appliquer. Il constitue finalement un pouvoir dont certains usent à leur avantage. Par conséquent, le droit est ce que les gens en font. Dans le cas d'espèce, le droit routier devient une source de déstructuration sociale, car plus personne ne trouve intérêt à se conformer à la norme générale. Or, « prendre la route, c'est adhérer à une idéologie de la vie. Enfreindre la loi routière revient à rompre le contrat social et nous fait basculer dans le cercle de l'irresponsabilité » (S. Lidgi, 2005, p. 116).

Cette perspective chaotique conduit indiscutablement à questionner la problématique du contrôle des contrôleurs ainsi que celle relative

à l'appropriation et à l'intériorisation du droit par les acteurs pour que le droit parvienne à jouer dans les sociétés africaines son rôle de ciment de la cohésion sociale.

Références

Sources

Règlement n° 04/01-06-UEAC-CM-06, portant Code communautaire de la route, Gabon Matin du 21 janvier 2011, p. 22.
L'Union, du 5 janvier 2011, p.1 ; du 28 décembre 2016, p. 8. 2 décembre 2016, p. 16.

Bibliographie

Amar Georges., 2010, *Homo mobilis. Le nouvel âge de la mobilité*, Limoges, Éd. FYP.
Bauman Zygmunt., 2007, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsessions sécuritaires*, Paris, Seuil.
Bouzingue Jean-Baptiste., 1995, *La violence routière. L'Union Européenne et l'insécurité routière*, Paris, Continent-Europe.
Etsila Judicaël, 2016 « De Massika à Évinayong (Kango) : histoire tragique d'une complaisance collective», *L'Union*, 28 novembre, p. 8.
Fassin Didier, 2017, « Y a-t-il une morale de l'État ? », *Sciences Humaines*, Hors-Série, n° 22, mai-juin, p. 38-40.
Got Claude., 2006, « Ne plus mourir à vingt ans sur les routes», *Adsp*, n° 41 décembre, p. 58.
Guilbot Michèle et Ferrant Véronique, 2004, « L'insécurité routière : quel(s) coupable(s) devant le juge pénal ? », Paris, *Espaces et Sociétés*, n° 118, p. 149-167.
Lidgi Sylvie, 2005, « « Le volant et la norme ». Éléments d'une problématique», *L'Homme et la société*, vol. 155, n° 1, p.115-128.

Les apports des sources juridiques et des données comptables dans la recherche en histoire

Fabrice NFOULE MBA
Chargé de recherche
ODHAIP-IRSH (Libreville-Gabon)
fabrice.nfoule@gmail.com
Et
Euloge IPEMBOUSSOU MBADINGA
Technicien de recherche
ODHAIP-IRSH (Libreville-Gabon)

Nos activités au sein du Département d'Études des Sociétés Anciennes et Contemporaines (DESAC) de l'Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH) accordent un intérêt particulier à l'évolution de l'administration dans le temps. Or, ce pan de l'histoire ne peut s'exonérer d'une connaissance plus ou moins approfondie, non seulement du cadre juridique qui régit l'organisation et le fonctionnement des institutions, mais également d'une compréhension assez élaborée des aspects quantitatifs des actions, des missions, voire des effectifs des agents publics. Aussi importe-t-il, à travers cette fiche technique, de démontrer l'utilité des sources juridiques et des données comptables dans la recherche et la production des savoirs en histoire en insistant sur l'importance de ces matériaux spécifiques. Pour ce faire, nous nous appuyons sur trois éléments. D'abord la perspective générale d'une ouverture de l'histoire aux autres disciplines. Ensuite, de façon spécifique, la nécessité de la source juridique en histoire administrative et institutionnelle. Enfin, le soutien que peut fournir la comptabilité dans l'utilisation et la compréhension des données quantitatives sous un angle historique.

1. L'histoire et la diversification des sources

À l'instar des spécialistes des autres sciences humaines, les historiens se sont depuis longtemps convertis à la diversification de leurs matériaux. Entre autres, les travaux méthodologiques d'H.-I. Marrou (1975), de P. Veyne (1976) et d'H. Moniot (1993)

invitent à cette évidence. Sans altérer la dimension historique de leurs approches, des emprunts aux autres disciplines sont courants et même recommandés, selon P. L'Évêque (1986), J. Le Goff (1988) et R. Remond (1988). Conformément aux préconisations d'A. Prost (1997), J. Leduc (1999) et J.-C. Asselain (2000), il s'agit d'ouvrir la discipline à des savoirs innovants venant renforcer la pertinence des faits évoqués en les rapprochant le plus possible de la vérité historique. En investissant l'objet politique sous divers aspects comme les doctrines (G. Mosca et G. Bouthoul (1966), la fidélité au pouvoir (R. Mousnier, 1972), les légitimations (F. Furet et M. Ozouf, 1979), la prosopographie (A. Chastagnol, 1970 et R. Schor, 2002)…, la discipline historique explore donc de nouveaux champs d'analyse. L'histoire de l'Afrique se montre particulièrement disposée à cette ouverture, dans la mesure où elle aborde une multitude de sujets allant du militantisme politique (C. Laronce, 1957), à la religion (J.M. Sélès, 1970), au syndicalisme (G. Ondimba Épigat, 1978), aux jeunes (J.-A. Mbembe, 1985), aux intellectuels (P. N'da, 1987), à l'immigration (C. Coquery-Vidrovitch et I. Mandé, 2003), etc. Au-delà de la spécialisation que cela induit, cet élargissement tous azimuts sollicite des outils qui étaient jusque-là peu communs aux historiens. C'est ainsi qu'en investiguant le périmètre de l'action publique, la recherche historique ne peut faire fi des sources juridiques.

2. L'utilité historique des textes de loi

Bien qu'ayant d'abord été abordée sous divers prismes relevant des évolutions institutionnelles (C. Laronce, 1947), des transformations de l'État (J. F. Médard, 1991 et J.-F. Bayart, 1996), de la préparation des indigènes à l'exercice des responsabilités (D. Bouche, 1995)…, l'administration est de plus en plus étudiée à travers son organisation (M. Remondo, 1970), ses normes ou principes de fonctionnement (J.-M. Breton, 1990), ses personnels ou agents (C. Spanou, 1991). Ces nouveaux angles d'approche obligent l'historien à scruter plus spécialement le cadre normatif qui régit l'administration en particulier et la fonction publique en général. Aussi se réfère-t-il

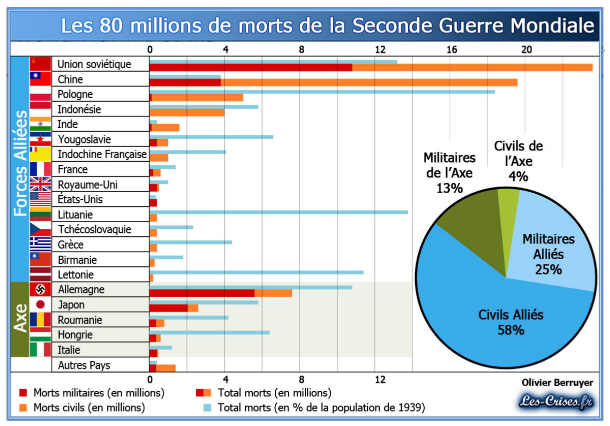
aux textes de loi en n'en faisant des instruments de prédilection de ses investigations. Ce positionnement est légitimé par une quête de compréhension des fonctions, des missions, des prérogatives et des structures, voire les limites, de l'action publique.
Les spécialistes du droit excellent en général dans l'examen de l'esprit et de la lettre des traités internationaux, des conventions multi ou bilatérales, des constitutions nationales, des lois et des ordonnances, etc. Par contre, si leur expertise n'a pas son pareil dans l'explication des subtilités des décrets et des arrêtés, il n'en reste pas moins que ces textes fournissent un certain nombre d'informations capitales pour l'historien intéressé par la question institutionnelle. Il s'agit alors, pour lui, d'accéder aussi bien aux contextes qu'aux enjeux ayant motivé les changements et l'adoption des nouvelles ou anciennes législations. Sans faire office de juristes, l'étude des sources du droit est finalement à sa portée dans la seule optique d'une analyse historique. Ces outils conceptuels lui permettent ainsi d'expliciter les impacts politiques, sociaux ou économiques de l'application des réglementations aussi bien sur l'organisation et le fonctionnement de l'administration que sur les modalités de mise en œuvre de l'action publique et leurs conséquences sur la société en général. Pour autant, il doit les confronter aux contenus des sources et des documents historiques tels que les archives, les ouvrages, les témoins oculaires ou contemporains des faits, les articles et les rapports techniques... L'intégration des données quantitatives appelle, quant à elle, l'acclimatation de la comptabilité.

3. L'apport des données comptables dans l'analyse des évènements historiques

Il s'avère souvent nécessaire d'étudier les effectifs, les budgets et les autres mouvements financiers dans une perspective historique. Ces éléments ont toute leur importance dans la réalisation des comparaisons et l'établissement des pourcentages. Les fluctuations à la hausse et à la baisse des montants ou niveaux des salaires, les investissements financiers consentis dans des domaines spécifiques,

etc., figurent au rang des préoccupations qui amènent l'histoire à emprunter des outils qui, de prime abord, peuvent lui paraître étrangers ou, au mieux, éloignés. En outre et particulièrement intéressés par une analyse approfondie des impacts de périodes de prospérité ou de crises économiques sur des populations spécifiques, des secteurs particuliers ou la société tout entière, les historiens ne peuvent se départir des instruments permettant de saisir l'ampleur de ces phénomènes.

La comptabilité est une science qui a pour but d'orienter, ordonner et prévenir afin de permettre aux dirigeants de prendre des mesures nécessaires. Bien que cela ne soit pas *de prime abord* évident, elle apporte indéniablement sa pierre à l'édifice dans une recherche en histoire susceptible d'utiliser des données comptables. Cette relation comptabilité/histoire tombe sous le sens, car les deux disciplines sont parfois intimement liées. Étant présente dans les activités humaines depuis des temps immémoriaux, la comptabilité est en fait une pratique très ancienne. Elle rend compte des flux commerciaux, des montants et niveaux des échanges, des transactions financières, des taux de change ou de la valeur des monnaies, etc., depuis la haute Antiquité égyptienne et même bien au-delà. Elle intègre le calcul des butins de guerre et la détermination des tributs à payer par des États vassaux à leurs conquérants. On la retrouve également dans le décompte des esclaves et autres marchandises, tout comme dans la taxation des impôts aux populations. Aussi constitue-t-elle une des clés de l'établissement de la vérité historique, particulièrement lorsqu'il est question d'observer la construction et la consolidation de l'État à travers ses réformes fiscales et ses politiques économiques. L'établissement du bilan chiffré de la Seconde Guerre mondiale constitue, à ce titre, une bonne illustration autant de l'utilité des données comptables pour l'historien que de l'étroitesse du lien histoire/comptabilité.



Source : BERRUYER Olivier, 1995, «Financial Times», Courrier International, 30 mars 1995, Les-crises.fr, consulté le 23 juillet 2018.

Tableau 1. Quantification des victimes de la Seconde Guerre mondiale par pays

Cette quantification met en exergue le nombre des victimes civiles et militaires en tenant compte des pays engagés ou impactés par le conflit. Il ressort que les populations civiles paient un lourd tribut avec près de 62 % (Axe et Alliés inclus) de morts, alors que les militaires, qui ne sont pas en reste, voient leurs victimes se situer à environ 38 %. Nous avons ainsi un bilan humain plus ou moins exhaustif qui souligne l'ampleur des incidences sur la démographie et, ce faisant de la férocité des combats. On peut alors mesurer toute la capacité et les moyens mis en œuvre par les belligérants en matière de destruction, voire de déshumanisation. Il faut souligner que la recherche en histoire exige assez souvent des données chiffrées qui permettent d'organiser et de mener à terme des investigations dans un domaine précis, quantifiable et mesurable. Ces données peuvent être : les effectifs, les pourcentages, les statistiques et même parfois l'examen d'un budget. Au-delà, la comptabilité s'avère être un outil de support ou de complément primordial pour l'élaboration d'un budget de recherche, notamment pour une approche de levée de fonds.

Un état fictif des besoins	
Déplacement	100 000
Bâtiments (location)	20 000
Matériels (outillage)	5 000
Matériels informatiques	25 000
Matériels de transport	50 000
Carburant	30 000
Restauration	50 000
Eau et Boisson	35 000
Espèce (frais de missions)	100 000
Total	415 000

Source : Simulations élaborées par Euloge Ipembousou Mbadinga, technicien de recherche, et par Fabrice Nfoule Mba, chargé de recherche, rattachés à l'Observatoire des Dynamiques Historiques et d'Analyse des Institutions et des Politiques Publiques (ODHAIP).

Plan estimatif du budget d'une mission de recherche au département d'Études des Sociétés Anciennes et Contemporaines (DESAC)

Dans une perspective pratique visant l'optimisation des moyens des projets, elle peut servir à connaître exactement le coût d'un projet à initier ou à présenter à des partenaires éventuels.

Les activités de l'ODHAIP impliquent les chercheurs et les techniciens qui lui sont rattachés à dans des travaux scientifiques dont la réalisation ou l'aboutissement nécessite une évaluation budgétaire exhaustive et précise. Or, un tel exercice recommande d'être budgétisé aussi bien en personnels (moyens humains, frais de mission), qu'en énergie et en matériel en vue de maîtriser le coût véritable des projets. C'est dans cette perspective que nous pouvons rapprocher la comptabilité dans les travaux de recherches pour l'élaboration des budgets et prévisions, comme le montre le tableau estimatif fictif d'un état de besoin présenté plus haut. En plus des données quantitatives, les pièces comptables participent et aident les chercheurs dans le traitement des factures de ventes au comptant (espèce ou par chèque) et à crédit, l'achat à crédit, du bilan comptable, la saisie, l'enregistrement des documents dans les livres, les journaux

et la comptabilisation pour un meilleur suivi, etc. Exemple des documents pré-comptabilisés.

Facture d'achat à crédit d'immobilier et fourniture de bureau

Le DSAC passe le 7 novembre 2018 une commande d'immobiliers et fournitures de bureau auprès de la Société Nice Service

Société Nice Service BP 00001 Libreville RC N° 10/119 Gabon (Fournisseur)	Doit : IRSH Département d'Histoire CENAREST BP 846 LBV GABON (Client)
Facture n° 000 Libreville, le....	

Réf	Désignation	Qté	P.U	Montant
	Immobilier			
	-chaises	8	9 886	79 088
	-rallonges électroniques	2	8 300	16 600
	-bureau	1	50 000	50 000
	-serrures complètes	2	10 000	20 000
	Fournitures de bureaux			
	-imprimante laser	1	99 000	99 000
	-cartouche d'encre	1	105 000	105 000
	-disque dur externe	1	86 000	86 000
	-clé USB	1	4 300	4 300
	– chemises	40	250	10 000
	-sous chemise	30	125	3 750
	-agrafeuses	2	4 788	9 576
	Total HT			**483 314**
	Taux 18 %			**86 997**
	Total TTC			**570 311**

Enregistrement de cette opération chez le fournisseur

			Débit	Crédit
		07/11/2018		
601		Achat de fourniture de bureaux	483 314	–
4452		TVA/achat	86 997	–
	401	Fournisseur (Nice Service)		570 311

Le DSAC passe le 7 novembre 2018 une commande d'immobiliers et fournitures de bureau auprès de la Société Nice Service.

Facture d'achat à crédit d'immobilier et fourniture de bureau

INSTTITUT DE RECHERCHE EN SCIENCES HUMAINES–IRSH

ORDRE DE MISSION

Date	Nom et prénom	Qualité/fonction	Nature de la mission	Province	Département ou localité
06/08/2018	Babongui Huguette	Technicienne/ODHAIP		Nyanga	Moabi

Visa du Chef de département **Visa du Chef de laboratoire** **Visa du Directeur de l'IRSH**

L'ordre de mission est un document administratif qui joue plusieurs rôles à la fois, juridique et financier. Il permet d'orienter le responsable financier dans la prise de sa décision pour déterminer proportionnellement le montant à élaborer de celle-ci (budget). Nous tenons, toutefois, à rappeler que la comptabilité sécurise certains documents (ordres de mission, factures…) pour être à l'abri d'un éventuel contrôle. C'est pourquoi l'ordre de mission fait partie intégrante de la comptabilité dans le cas où il faut joindre l'état des besoins à l'ordre de mission pour archivage dans un souci de clarté des comptes de l'exercice en cours.

Au-delà d'une certaine facilité à lever des financements, il n'est pas fortuit de rappeler, à toutes fins utiles, que la comptabilité joue un rôle important au même titre que celui d'un véhicule qui permet aux chercheurs d'accéder aux données financières souvent complexes. Retenons, en outre, que les données comptables sont utilisées pour faciliter la recherche en histoire. Illustrons par quelques éléments de la comptabilité qui rentrent dans le cadre d'un travail de recherche, à savoir les effectifs, les budgets, les pourcentages et les statistiques.

Dans le tableau 2 statistique, les Juifs et les Polonais sont les plus touchés, car en termes de pourcentages, nous notons 84 % de Juifs, 11,2 % de Polonais. En interprétant ces tableaux, on pourrait penser que ces populations étaient systématiquement ciblées. Le tableau 3 vient nous en donner confirmation.

Total déportés 1305000 100 %	Juifs 1 095 000 84 %	Polonais 147 000 11,2 %	Tsiganes 23 000 1,8 %	Soviétiques 15 000 1 %	Autres 25 000 2 %
Total morts 1 100 000 100 %	960 000 88 %	70 à 75 000 6.33% à 6,5 %	21 000 2 %	15 000 1,3 %	10 à 15 000 1 %

Sources : Dawidowicz Lucy S. et Wieviorka Annette, 1975, La guerre contre les Juifs 1933-1945, Paris, Hachette, p. 31.

Tableau 2 : Statistiques des déportés et des morts de la Seconde Guerre mondiale

En termes de victime par pays, le tableau 3 démontre la gravité des massacres et des assassinats comptabilisés lors de la Seconde Guerre mondiale. On peut le diviser en trois grandes parties :
– les plus touchés en quantité (victimes) ; varient entre 75 % à 90 % ;
– les moyens 50 % à 70 % ;
– les moins touchés en quantité (victimes) ; varient entre 11 % à 26 %.
La lecture du tableau 3, par rapport aux chiffres et pourcentages prescrits, montre que les pays ayant un taux entre 75 et 90 % ont été les plus engagé dans cette guerre, notamment, la Pologne, les Pays baltes, l'Allemagne et l'Autruche. Les autres pays comme la Norvège, la Yougoslavie, l'Ukraine, la Hongrie, la Biélorussie, etc., ont été en arrière-plan. De ce fait, nous pouvons penser que les taux des assassinats entre 50 à 70 % expliquent leur positionnement. En comparant les pourcentages, les pays dits les moins touchés par rapport aux autres cités plus haut, la France, la Bulgarie, l'Italie et le Luxembourg ont joué un rôle de sentinelle

qui justifie que les statistiques comptabilisées varient de 11 à 26 % des victimes de la Shoah. Au-delà du décompte, cette quantification permet aux chercheurs d'être explicitent, voire catégoriques, sur le fait qu'entre 1933 et 1945, le régime nazi a pratiqué une politique antisémite qui a commencé par l'obligation pour les Juifs de porter

Pays ou territoire	Estimation avant la guerre	assassinée	% tués
Pologne	3 300 000	3 000 000	90
Pays baltes	253 000	228 000	90
Allemagne et Autriche	240 000	210 000	90
Bohème et Moravie	90 000	80 000	89
Slovaquie	90 000	75 000	83
Grèce	70 000	54 000	77
Pays-Bas	140 000	105 000	75
Hongrie	650 000	450 000	70
Rss de Biélorussie	375 000	245 000	65
Rss d'Ukraine	1 500 000	900 000	60
Belgique	65 000	40 000	60
Yougoslavie	43 000	26 000	60
Roumanie	600 000	300 000	50
Norvège	1 800	900	50
France	350 000	90 000	26
Bulgarie	64 000	14 000	22
Italie	40 000	8 000	20
Luxembourg	5 000	1 000	20
Rsfs de Russie	975 000	107 000	11
Danemark	8 000	?	
Finlande	2 000	?	
TOTAL	8 861 800	5 933 900	67

Source : Hilberg Raoul, 1988, La destruction des Juifs d'Europe, statistique des victimes juives, Paris, Fayard, p.190.

Tableau 3. Les victimes de la Shoah par pays

une étoile jaune sur leurs vêtements, et par l'interdiction de pratiquer certaines professions. Progressivement, les populations juives ont été isolées dans certains quartiers des grandes villes. Des ghettos se sont alors formés. Le plus important de ces ghettos juifs était celui de Varsovie en Pologne. L'approche quantitative n'a pas seulement une propension macabre. Elle sert aussi à évaluer l'ampleur de l'aide

ou des efforts consentis pour la reconstruction des pays engagés et frappés par le conflit.

Pays	total	dons	prêts
Total pour tous les pays en milliards de $	13 325,8	11 820,7	1 505,1
Royaume-Uni	3 189,8	2 805	384,8
France	2 713,6	2 488	225,6
Italie (incluant Trieste)	1 508,8	1413,2	95,6
Allemagne (RFA)	1 390,6	1 173,7	216,9
Pays-Bas	1 083,5	916,8	166,7
Grèce	706,7	706,7	0
Autriche	677,8	677,8	
Belgique-Luxembourg	559,3	491,3	68
Danemark	273	239,7	33,3
Islande	29,3	24	5,3
Irlande	147,5	19,3	128,2
Norvège	255,3	216,1	39,2
Portugal	51,2	15,1	36,1
Suède	107,3	86,9	20,4
Turquie	3 189,8	2 805	384,8

Source : Bossuat Gérard, 1991, « Vingtième siècle », Revue d'Histoire, n° 31, p. 25-40.

Tableau 4 : Le bilan de l'aide américaine à l'Europe (Plan Marshall)

Après la Seconde Guerre mondiale, les États-Unis, dans le souci d'aider l'Europe, particulièrement les pays les plus touchés après de grands conflits mondiaux, décident d'apporter une aide financière pour les aider à se reconstruire. La répartition de cet apport financier s'est faite en fonction des données (dégâts matériels et humains) chiffrées et comptabilisées par rapport aux besoins des uns et des autres. Le tableau 4 nous montre qu'en termes financiers, les pays les plus importants démographiquement (Grande-Bretagne, France, Allemagne, Pays-Bas, Italie et Turquie) ont reçu un apport conséquent. Leur financement était compris entre un minimum de

1 000 $ et u maximum de 3 000 $. D'autres bénéficiaires comme la Grèce et l'Autriche ont respectivement reçu 706,7 $ et 677,8 $. Ils n'ont, de ce fait, rien eu à rembourser. Les pays comme la Belgique, le Danemark, l'Islande, l'Irlande, la Norvège et la Suède ont, quant à eux, du fait de leur faible démographie et de leur état des besoins, bénéficié que d'un soutien allant de 29,3 $ à 273 $.

Sans être exhaustif et en se fondant sur l'exemple spécifique de la seconde conflagration mondiale, force est de constater que la comptabilité permet de mieux mettre en lumière les données quantitatives aussi bien économiques et financières qu'humaines et sociales d'un évènement majeur de l'histoire contemporaine. Elle facilite l'établissement des bilans humains, la connaissance des statistiques des déportés et des morts en nombre et en pourcentages, le décompte des victimes de la Shoa par pays et le niveau de l'aide américaine à l'Europe à travers le plan Marshall… En plus d'illustrer la gravité et l'impact d'un conflit de cette ampleur, ces éléments démontrent toute l'utilité de la comptabilité pour l'historien. Mais qu'il s'agisse de la Seconde Guerre mondiale ou d'un tout autre conflit, l'histoire peut trouver dans la comptabilité des outils pour déterminer la taille des armées engagés, le coût des matériels et, éventuellement les effectifs des survivants et des victimes (blessés, morts, veuves, orphelins, mutilés, etc.) Mais la comptabilité n'a pas que qualité à fournir des pourcentages ou des statistiques pour des causes de violences. Elle participe et aide aussi à mieux évaluer la santé financière ou la bonne gouvernance d'un pays. Tout comme l'économie, elle tient un rôle prévisionnel pour la prise des décisions, notamment, en ce qui concerne les crises économiques pouvant avoir des répercussions sociales et politiques.

Il est avéré qu'avant qu'elle ne survienne ou ne soit déclarée, une catastrophe économique est dans un premier temps étudiée aux nivaux des services techniques des ministères des Finances et de l'Économie. Mais dès lors qu'elle éclate et impacte sur les populations au point de susciter des mouvements de contestations, des réformes structurelles drastiques, des renversements des régimes ou des insurrections, etc., elle interpelle indubitablement l'historien.

L'ampleur et la nature des changements de paradigmes et autres bouleversements qui adviennent ainsi que leurs conséquences sur les dirigeants, les peuples et les pays constituent d'excellents matériaux pour la recherche historique. En cela, les outils conventionnels ne suffisent plus. Lorsqu'on parle de crise ou de conjoncture économique, l'historien peut aussi se servir des données comptables pour rappeler au plus grand nombre qu'elles participent à réaliser ou à contribuer et à traiter plusieurs faits scientifiques dans le passé. Les exemples de la crise financière de 1929, des différents chocs et contre-chocs pétroliers de 1973, 1977 et 1986, des émeutes de la faim au milieu des années 2000, etc., sont, à ce titre, éloquents.
Sans pour autant postuler pour un statut d'économiste ou de comptable, l'historien peut se prévaloir d'une acclimatation des données comptables pour analyser et comprendre les soubresauts internationaux (crises économiques, conflits armés, guerres commerciales...) tout comme les comportements individuels et les positionnements ou les politiques des États en période de prospérité, de croissance ou de disette.

Références indicatives

ASSELAIN Jean-Charles, 2000, *Précis d'histoire européenne*, Paris, A. Colin.

BAYART Jean-François, 1996, *La greffe de l'*É*tat. Les trajectoires du politique*, Paris, Karthala.

BOUCHE Denise, 1995, «La France et la préparation de ses ressortissants d'outre-mer à la prise de responsabilité par l'accès aux études universitaires», *L'ère des décolonisations*, *Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 30 septembre-3 octobre 1993*, AGERON Charles-Robert et MICHEL Marc (dir.), CNRS – Karthala, p. 450-466.

BOSSUAT Gérard, 1991, «Vingtième siècle», R*evue d'Histoire*, n° 31, p. 25-40.

CHASTAGNOL André, 1970, «La prosopographie, méthode de recherche pour l'histoire du Bas-Empire», *Annales ESC*, p. 1229-1235.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine et MANDÉ Issiaka, 2003, *Être étranger et migrant en Afrique au XXe siècle*, Paris, L'Harmattan.

FURET François et OZOUF Mona, 1979, «Deux définitions légitimations historiques de la société française du XVIIIe siècle», *Annales*, n° 35, p. 438-450.

LARONCE Cécile, 1947, «Les assemblées locales», *Cahiers d'information,* n° 80, mars 1947, p. 17-35.

LARONCE Cécile, 1957, «Le regroupement des partis politiques africains», *l'Avenir*, n° 302, du 19 janvier 1957, p. 1-32.

LEDUC Jean, 1999, *Les historiens et le temps,* Paris, Point-Seuil.

LE GOFF Jacques, 1988, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

MARROU Hélène-Irenée, 1975, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil.

MONIOT Henri, 1993, *Didactique de l'histoire*, Paris, Nathan.

MOSCA Gaetano et BOUTHOUL Gaston, 1966, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité*, Paris, Payot.

MOUSNIER Roland, 1972, «Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XVe à la fin du XVIIIe siècle», *Revue Historique*, n° 502, avril-juin 1972, p. 239-312.

N'DA Paul, 1987, *Les intellectuels et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

VEYNE Paul, 1976, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.

ONDIMBA ÉPIGAT Gilbert, 1978, *Les mouvements syndicalistes et les mouvements politiques du Congo et du Gabon (1940-1964),* thèse de doctorat 3e cycle histoire, université Paris I.

PROST Antoine, 1997, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Points-Seuil.

REMOND René (dir.), 1988, *Pour une histoire politique*, Paris, Seuil.

REMONDO Max, 1970, *L'organisation administrative du Gabon de 1843 à nos jours,* thèse de doctorat de droit public, faculté de droit et sciences économiques de Paris.

SCHOR Raph, 2002, *Dictionnaire historique et biographique du comté de Nice*, Nice, Encyclopoedia Niciensis.

SÉLÈS Jean Marie, 1970, «Histoire des Missions françaises», *Essais sur l'histoire du protestantisme français,* n° 3, Paris, Le Phare.

SPANOU Calliope, 1991, *Fonctionnaires et militants. L'administration et les nouveaux mouvements sociaux*, Paris, L'Harmattan.

DAWIDOWICZ Lucy S. et WIEVIORKA Annette, 1975, *La guerre contre les Juifs 1933-1945*, Paris, Hachette, p. 31.

Webographie

BERRUYER Olivier/Financial Times dans courrier international, 30 mars 1995- les crises.fr, consulté le 23 juillet 2018.

Recommandations aux auteurs

HISTARC n'accepte que des articles inédits et originaux en français ou en anglais. Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Le manuscrit est remis à deux rapporteurs au moins, choisis en fonction de leur compétence dans la discipline. Le directeur de la publication communique aux auteurs les observations formulées par le Comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai - d'autant plus long que l'article sera parvenu plus tôt au secrétariat de HISTARC -, pour remettre la version définitive de son texte.
Les auteurs sont invités à respecter les délais qui leur seront communiqués alors, sous peine de voir la publication de leurs travaux repoussée au numéro suivant.

Les manuscrits et toutes les correspondances doivent être adressés à :

HISTARC
BP 846
IRSH, Libreville – Gabon
Tél. : 00 241 06 44 35 36
Mail : histarc.irsh@gmail.com

HISTARC ne paraissant qu'une seule fois par année (au mois de janvier), les articles doivent parvenir au secrétariat d'HISTARC au plus tard le 30 juin de l'année précédente, date de rigueur.
Sauf convention préalable, les textes originaux ne sont pas restitués aux auteurs.

1. Structure de l'article

L'article à envoyer à HISTARC doit obligatoirement contenir :
- **Titre de l'article**
- **Nom(s) et prénom(s) de l'auteur**, sa fonction, son grade, son institution d'attache, ses champs de spécialité/intérêt, ses adresses électronique et postale, son numéro de téléphone.
- **Résumé** en français (250 mots maximum)
- **Mots clés** (7 mots maximum en français) ;
- **Abstract** (résumé en anglais de 250 mots maximum) ;
- **Keywords** (7 mots clés maximum en anglais) ;
- le **texte principal** dont la structure varie en fonction de la nature de l'article :
  • l'article de contribution théorique et fondamentale doit comporter l'**Introduction** (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), le **développement articulé**, la **Conclusion** et la **Bibliographie.**
  • L'article de recherche de terrain doit contenir l'**Introduction**, la **Méthodologie**, les **Résultats** la **Discussion et/ou la Conclusion**, la **Bibliographie**.

2. Longueur de l'article

quelle que soit la nature de l'article, sa longueur maximale, incluant aussi bien le texte principal que les résumés, les notes et la documentation doit être comprise entre 5000 et 8000 mots.

3. Formats d'enregistrement et d'envoi

Tous les articles doivent nous parvenir en versions numérique et imprimée.

3.1. Texte numérique (Word et PDF)

3.1.1.Types de fichiers

La version numérique de l'article doit être obligatoirement enregistrée sous deux types de fichiers : Word et PDF. Seuls ces fichiers (sauf mention spéciale) devront être envoyés en pièces-jointes par mail à HISTARC.

3.1.2. Traitement de texte

La saisie de l'article doit être effectuée avec traitement de texte Word, obligatoirement en police Times New Roman de taille 12.

La mise en forme (changement de corps, de caractères, normalisation des titres, etc.) est réalisée par l'imprimeur. Les césures manuelles, le soulignement, le retrait d'alinéa ou de tabulation pour les paragraphes sont proscrits. Une ligne sera sautée pour différencier les paragraphes.

Pour la ponctuation, les normes sont les suivantes : un espace après (.) et (,) ; un espace avant et après (;), (:), (?), et (!). Les signes mathématiques (+, -, etc.) sont précédés et suivis d'un espace. l'utilisation des guillemets français (« ») doit être privilégiée. Les guillemets anglais (“ ”) ne doivent apparaître qu'à l'intérieur de citations déjà entre guillemets.

Les chiffres incorporés dans le texte doivent être écrits en toutes lettres jusqu'au nombre cent. Au-delà, ils le seront sous forme de chiffres arabes (101, 102, 103...)
Les siècles doivent être indiqués en chiffres romains (I, II, III, IV, X, XX).

Les appels de note doivent se situer avant la ponctuation.

3.2. Le texte imprimé

Deux copies imprimées de l'article doivent être envoyées ou déposées à HISTARC.
Le texte ne doit pas porter de corrections manuscrites. Il est imprimé sur papier A4 (21 x 29,7 cm), recto seul et en interligne 1.5, avec une marge de 2,5 cm sur les quatre bords. L'auteur peut faire apparaître directement les enrichissements typographiques ou avoir recours aux codes ci-dessous : 1 trait : italiques 2 traits : capitales (majuscules) 1 trait ondulé : caractères gras. Le texte sera paginé.

4. Pagination

Le document est paginé de la page de titre aux références bibliographiques. Cette pagination sera continue sans bis, ter, etc.

5. Références bibliographiques

S'assurer que toutes les références bibliographiques indiquées dans le texte, et seulement celles-ci s'y trouvent. elles doivent être présentées selon les normes suivantes :

5.1. Bibliographie

- Pour un ouvrage :
MATOUMBA Martial, 2013, *Paléolithique au Gabon. Les technologies lithiques dans la région de la Nyanga (sud-ouest)*, Paris, L'Harmattan.

- Pour un article de périodique :
NFOULE MBA Fabrice, 2016, « Les déconcentrations administratives ou l'illusion d'une émancipation des colonies françaises d'Afrique (1953-1957) », *Revue Ivoirienne d'Histoire*, n° 28, p. 67-79.

- Pour un article dans un ouvrage :
MEYHONG Stéphane, 2017, « Qu'en est-il de l'électrification de l'Afrique-Occidentale française (AOF) durant les deux plans quadriennaux? », *in* NFOULE MBA Fabrice (dir.), *L'action publique en Afrique subsaharienne sous le regard des sciences humaines,* Saint-Denis, Connaissances et Savoirs, p. 101-140.

- Pour une thèse :
DOUTSONA Judith, 2011, *Les femmes dans la fonction publique au Gabon; études des trajectoires professionnelles des femmes fonctionnaires*, 1930-1980, thèse d'histoire de l'Afrique, Paris, Université Paris-7 Denis-Didérot.

- Pour un article de colloque :
BAZILE Frédéric, 1989, « L'industrie lithique du site de plein air de Fontgrasse (Vers-Pont-Du-Gard). Sa place au sein du Magdalénien méditerranéen», *Le Magdalénien en Europe. Actes du Colloque La structuration du Magdalénien, Mayence, 1987,* Études et Recherches archéologiques de l'université de Liège, 38, p. 361-377.

- Pour un site Web
http://labarcgabon.com/gabon_paleo.html (consulté le 5 mars 2016).

5.2. Sources

- Pour les sources écrites :
Nom de la structure conservant le document (Centre d'archives), fonds, carton ou dossier, titre du document, année (exemple : GGAEF-4 (1) D39 : Rapport annuel d'ensemble de la colonie du Gabon, en 1939.

- Pour les sources orales :
Nom(s) et prénom(s) de l'informateur, numéro d'ordre, date et lieu de l'entretien, sa qualité et sa profession, son âge et/ou sa date de naissance.

6. Références et notes

6.1. Appel de référence

Dans le texte, l'appel à la référence bibliographique se fait suivant la méthode du premier élément et de la date, entre parenthèses. En d'autres termes, les références des ouvrages et des articles doivent être placées à l'intérieur du texte en indiquant, entre parenthèses, le nom de l'auteur précédé de l'abréviation de son prénom, l'année et/ou la (les) page(s) consulté(es). Exemple : (L. Manokou, 2012, p. 43-45).
Si plusieurs références existent la même année pour un auteur, faire suivre la date de a, b, etc., tant dans l'appel que dans la bibliographie : (Manokou, 2012 a).
À partir de trois auteurs, faire suivre le premier auteur de et *al.* : (Matoumba et *al.* 2006). Quand il est fait appel à plusieurs références distinctes, on séparera les différentes références par un point-virgule : (Breuil, 1951, 1954; Peyrony 1949).

6.2. Références aux sources

Les références aux sources (orales ou imprimées) doivent être indiquées en note de bas de page selon une numérotation continue.

6.3. Notes de bas de page

Les explications ou autres développements explicitant le texte doivent être placés en notes de bas de page correspondante (sous la forme : 1, 2, 3, etc.). Ces notes infra-paginales doivent être exceptionnelles et aussi brèves que possible.

6.4. Citations

Le texte peut comporter des citations. Celles-ci doivent être mises en évidence à partir de lignes ; retrait gauche et droite en interligne simple, en italique et entre guillemets.
- Les **citations courtes** (1, 2 ou 3 lignes) doivent être entre guillemets français à l'intérieur des paragraphes en police 10, interligne simple et en italique.
- Les citations longues (4 lignes et plus) doivent être sans guillemets et hors texte, avec un retrait de 1 cm à gauche et interligne simple.
- Les Crochets : Mettre entre crochets [] les lettres ou les mots ajoutés ou changés dans une citation, de même que les points de suspension indiquant la coupure d'un passage […].

7 - Les documents non textuels

7. 1 - Illustrations

L'ensemble des illustrations, y compris les photographies, doit impérativement accompagner la première expédition de l'article. En plus de chaque original, l'auteur fournira une copie aux dimensions souhaitées pour la publication : pleine page, demi-page, sur une colonne, etc. Au dos seront portés le nom du ou des auteurs, le numéro de la figure, l'indication du haut de l'illustration.
La justification maximale est de 120 mm de largeur sur 200 mm de hauteur pour une illustration pleine page. Les textes portés sur les illustrations seront en Helvetica ou Arial.

7.2 - Dessins originaux

Ils seront soit tracés à l'encre de Chine, soit issus de traitement informatique imprimé dans de bonnes conditions. Dans ce dernier cas, on évitera les trames dessinées. Pour les objets lithiques, les croquis dits « schémas diacritiques » gagneront à être accompagnés des dessins traités en hachures valorisantes qui, eux, montrent la morphologie technique.

7.3 - Documents photographiques

Les documents doivent être parfaitement nets, contrastés et être fournis sous forme de fichier numérique ; enregistrés pour « PC » (Photoshop ©/niveaux de gris 300 ppi ou bitmap 600 ppi/ Tiff/taille de publication dans Illustrator © ou tout autre logiciel de dessin vectoriel/EPS/ textes vectorisés).

7.4 - Tableaux

La revue n'assure pas la composition des tableaux. Ils devront être remis sous forme de fichiers Acrobat © PDF (print/niveau de gris/taille de publication/300dpi) ou Illustrator © (EPS/niveau de gris/taille de publication/300dpi), respectant la justification et la mise en pages de la revue. Privilégier les fontes Arial ou Helvetica.
Les auteurs doivent impérativement indiquer la localisation précise où ils souhaitent trouver, dans le texte, les illustrations, dessins, photos et tableaux.

7.5 - Légendes et appels de figures

L'auteur accordera un soin particulier à la qualité des légendes. Les illustrations et leurs légendes constituent souvent le premier contact du lecteur avec l'article. Dans le texte, il est nécessaire d'indiquer l'appel aux illustrations en chiffres arabes : (fig. 1), (tabl. 2), (pl. 3 - fig. 4), etc.

7.6 - Échelles

Aussi souvent que possible, la représentation grandeur nature sera recherchée. Lorsque la réduction s'impose, l'auteur aura soin de prévoir une échelle de réduction constante pour une même catégorie de vestiges. Pour chaque carte ou plan, l'auteur donnera une échelle graphique, ainsi que la direction du Nord. Pour les objets dessinés ou photographiés, une échelle, si possible constante, accompagnera chaque pièce ou ensemble de pièces.

Appel à contributions (HISTARC n°5 - *Varia*)

Le cinquième numéro de la Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie est prévu pour **Mars 2020**. Comme pour les précédentes parutions, il s'agit d'un hors-thème qui a vocation à mobiliser les travaux de différents champs en histoire et en archéologie. Les propositions soumises doivent être originales et ne pas être proposées simultanément à d'autres ouvrages ou revues.

– Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

– Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

Ces propositions sont soumises en deux temps.

1. Envoi d'un résumé en français et traduit en anglais indiquant clairement et succinctement l'objet, la démarche et les conclusions de l'article (250 mots au maximum). 5 à 7 mots clés doivent impérativement être identifiés.

2. Envoi des propositions d'articles.
Les textes soumis doivent respecter les règles de la revue (cf. recommandations aux auteurs).

Frais d'instruction et d'insertion

Les frais d'instruction de l'article sont de 15000f (23 euros) payables immédiatement au moment de l'envoi de l'article. À l'issue de l'instruction, si l'article est retenu, l'auteur paie les frais d'insertion qui s'élèvent à 30.000f (46 euros). Les frais d'instruction et d'insertion s'élèvent donc à 45.000f (69 euros). Les frais d'instruction sont payés à la réception de l'article et les frais d'insertion sont payés après l'acceptation de l'article pour publication. Le payement des frais d'insertion donne droit à un tiré à part. Si un auteur achète un exemplaire, les frais d'envoi sont à sa charge. Les frais de gravure des clichés, des schémas et l'expédition des tirés à part (pour ceux qui voudraient les avoir par la poste) sont à la charge des auteurs. Ainsi que l'exemplaire de l'auteur.

Dates importantes à retenir

Réception des articles : **jusqu'au 15 novembre 2019.**

Les propositions d'articles doivent être envoyés par mail à tous les sécrétaires de rédaction de la revue :

Fabrice Nfoule Mba : fabrice.nfoule@gmail.com
Martial Matoumba : martialmatoumba@gmail.com
Fred-P. Abesselo Mewono : fredopolabess@gmail.com
Edgard Robert Ndong : edgardndong@yahoo.fr

Revue Gabonaise d'Histoire et Archéologie

2019

Numéro 4

Sommaire

REVUE GABONAISE D'HISTOIRE ET ARCHÉOLOGIE   NUMÉRO 4 - MARS 2019

ISSN 2303-9132   ISBN 978-2-9602667-2-6

9 772303 913004

9 782960 266726

Prix de vente au numéro :
30 € 50 / 20 000 FCFA